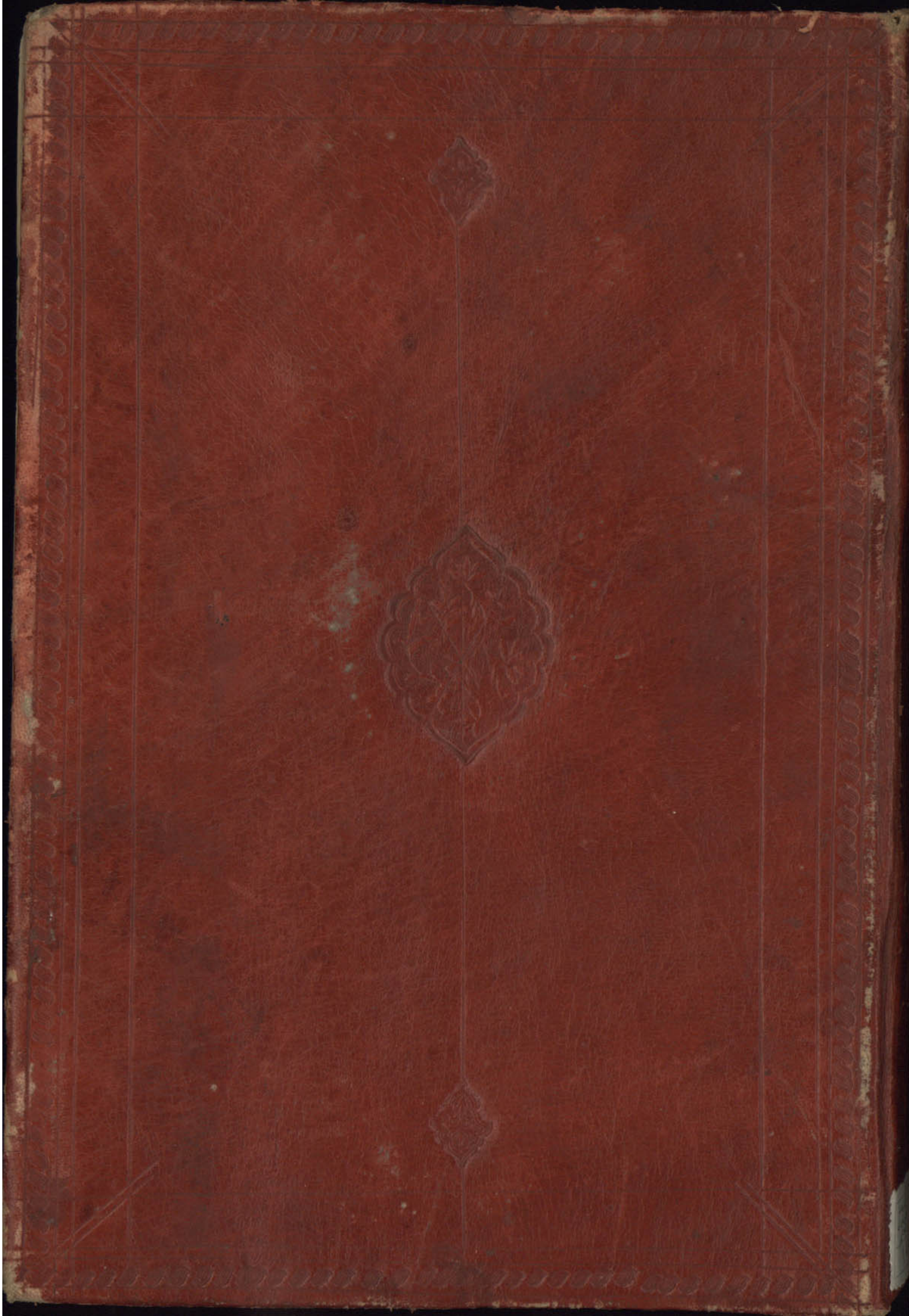


۱۱۹۳۲



جمهوری اسلامی ایران

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب نهایة الاصول

مؤلف علامه حلی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۴۹۸۴

شماره ثبت کتاب ۹۰۴۹۶

۱۱۹۳۲

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب ۹۰۴۹۶

کتاب نهایة الاصول

مؤلف علامه حلی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۴۹۸۴ ط

در نجف اشرف بدست جناب حاج شیخ عیسی طهرانی برسد
مهر شبت مرحمتی در کربلا بدست جناب آقا میرزا احسن برسد
در خانه مرحوم میرزا حیدر علی خان







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتقدس بوجوب وجوده عن الاشباه والنظاير والاضراب المتنزه بكمال قدرته عن الاصحاب
والامثال والاتراب الذي عجز عن ادراك كماله بصاير اولي الالباب وحسرت عن الاحاطة بكنه ذاته ابصار
اولي النهى والصواب رب الارباب ومسبب الاسباب ومجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب الغفور
الودود التواب المتفضل المتعطف الاواب منه البداء واليه المآب الذي وعد الثواب وتوعد بالعقاب
ورفع منازل العلماء على غيرهم بلا شك ولا ارتياب وفضلهم على من عداهم بنص الكتاب جاعل قلوبهم اوعية لما
يرد عليهم من الخطاب ورجح مدادهم على دماء الشهداء في ميزان الحساب وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى المبعوث
من اشرف الانساب وعلى آله الطاهرين الانجاب البررة الاخيار الاطياب صلوة تتعاقب عليهم تعاقب الاعوام
والاحقاب **اما بعد** فان الله تعالى شرف نوع الانسان على غيره من المخلوقات وفضله على جميع اصناف
الموجودات واجناس الممكنات واوجب علينا امتثال اوامره واجتناب معاصيه وحظر علينا ارتكاب
زواجره ونواهيه بالدلائل من عنده على لسان نبيه وجعله يفتقر الى النظر والاعتبار ويحتاج الى استعمال قوى
الاذهان والافكار وجب على العلماء الذين هم ورثة الانبياء ايضاح مثل هذه الدلائل المشكلة وكشف المعاني
المعضلة ليتم فوايدها ويحصل مقاصدها ولما كان اصول الفقه هو الباحث عن تلك الفوائد والمحصل لغرض
تلك الفوايد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه وايضاح الحق في ماربه وقد صنفنا كتبا متعددة من
المختصرات والمطولات الجامعة لجميع النكات وقد سال الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وامده
بتحصيل الرياستين وتكميل القوتين وجعلني الله تعالى فداه من جميع ما يخشاه وحياه بكل ما يرجوه ويتمناه انشاء
كتاب جامع لما ذكره المتقدمون وما حصله المتاخرون مع زيادات نفيسة لم يسبقنا اليها الاولون و
صرفنا الهمة الى وضع هذا الكتاب الموسوم بنهاية الوصول الى علم الاصول مشتملا على ما طلبه واراده نفعه الله
بما فيه وزاده بمنه وكرمه وقد بنيناه على مقاصد معتمدين على واجب الوجود انه خير موفق ومعين **المقصد
الاول** في المقدمات وفيه فصول **الفصل الاول** في ماهية هذا العلم يجب على كل طالب امر ان يكون متصورا
له اما اجمالا او تفصيلا وغاية مطلوبة ليخرج عن العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة
بمعرفة الاجزاء لا من كل وجه بل من الوجه الذي وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين المفردين ولا يقال ان
اردت معرفة المركب بالحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب فالاصل وان اردت
معرفته باعتبار ما لم يستلزم معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب
فالاصل ما يستند اليه والمراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان
الفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب فان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن و
اصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم
جنس وسيأتي تحقيقه وخرج بقولنا الاحكام الذوات والصفات الحقيقية وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية
كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد والاستصحاب حجة
فانها احكام شرعية لكنها لا تتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه
وكل ما افتاه به فهو حكم الله تعالى في حقه مع ان علومه ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود
تعالى وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم
بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف جعلته جنسه العلم ولان المراد ان

ان كان جميع الاحكام لم ينعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال
في ست وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب
عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد فثم مقدمة قطعية وهي وجوب العمل بظنه فالحكم
معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقدمتان
قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي اجماعية فيحصل القطع
بالحكم وعن الثاني المراد الجميع وينعكس فالمراد العلم بالفعل باكثر الاحكام بحيث يقدر على استخراج ما يرد عليه
مما ليس حاضرا عنده الا بالقوة او البعض ويطرد فان المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علمه واعترض
بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو خطاء لعدم الضبط واذ قد عرفت معنى كل واحد منهما
فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف
كما تقول مكتوب زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق
الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فالمجموع احتراز عن الباب الواحد منه
فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو هو لوجوب المغايرة بين الشيء وجزئه ويشمل الطرق الادلة و
الامارات والمراد بالاجمال كون بيان تلك الادلة ادلة كما نستدل على ان الخبر دليل ما على وجوده في مسئلة مسئلة
فذلك لا يذكر في اصول الفقه واردنا بكيفية حال المستدل الاجتهاد والعالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية **الفصل الثاني** في غايته وبيان موضوعه
اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فتكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير ثم ذلك الغير قد يراد
لثالث وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته فتكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير ثم ذلك
الغير قد يراد لذاته ولما كان الغرض من الفقه تحصيل السعادة الاخروية والخلاص من العقاب بسبب امتثال اوامره
واجتناب نواهيه كان ذلك غاية في علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم الفقه غاية لهذا العلم
فعلم الفقه ادخل في الغاية الذاتية من هذا وغاية هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة
والخلاص من الشقاوة ولا استبعاد في ان يكون علم ما غاية لاخر كما لا يبعد في كونه آلة له واعلم ان كل علم لا بد
له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي يلحقه لذاته او لجزئه او لعرض مساو لازم لذاته ولما كان
هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط
الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ والمجمل وغير ذلك
من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لاجرم كان موضوع هذا العلم هو الادلة الخاصة
من تلك الحيثية **الفصل الثالث** في مباديه كل علم على الاطلاق لا بد له من مسائل يبحث عنها فيه ومن مباد
لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي الحدود فهي اما حد الموضوع
او حد اجزائه وجزئياته ان كانت او حدود اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات
التي يتوقف ذلك العلم اما بنظره او لما الادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا
يجوز ان يكون اثباتها من جملة المبادي والا لزم الدور واما المبادي التصديقية له فمن الكلام والعربية
اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية فلم يتوقف على وجودها المتوقف على معرفة
الشارع واثباته ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز واما العربية فلان الادلة عربية لان
اكثرها الى الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى **الفصل الرابع** في مرتبته ونسبته الى
غيره من العلوم اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب

والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الان متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث و
التفسير وهذه العلوم الدينية منها كلية وهو الكلام لا غير فانه الباحث عن الموجود الذي هو اعم من كل
موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم الموجود اولا الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض
ثم يقسم العرض الى ما يفتقر الى الحياة والى ما ليس كذلك ثم سنظر في القديم فيثبت وحدته وعدم تكثره وينفي
التشبيه عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض ويثبت الرسل و صدقهم
وعصمتهم والائمة عليهم السلام والمعاد وهناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه خاصة
في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول الباحثة عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث
عن معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة ونعلم الكلام يبين مبادي
العلوم الجزئية فياخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر فيه ويأخذ المحدث و
احدا خاصا وهو السنة ويأخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع
من حيث الاحكام الخمسة ويأخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول عليه السلام الذي يبرهن المتكلم
على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم او فعله صلى الله عليه
وآله ومدار البحث الاصولي قول الرسول صلى الله عليه وآله وفعله فان الكتاب انما سمعناه منه والاجماع يثبت بقوله
وقول الرسول انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فاذن علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه ينزل الباحث الى
العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم فيما بالعلوم الدينية او مباديها منه توخذ وليس
شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او المفسر او المحدث فقيها او مفسرا او محدثا فان الفقيه
انما ينظر في نسبة فعل المكلف الى خطاب الشرع من امر ونهي ولا يجب عليه الرد على الجبرية واثبات الافعال
الاختيارية للمكلف ولا وجود الاعراض فقد يشك قوم في وجودها والفعل عرض ولا اقامة البرهان على
ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلام بل ياخذ جميع ذلك مسلما في علمه مقلدا فيه وكذا الاصولي يتقلد من المتكلم
صدق الرسول صلى الله عليه وآله لان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالته وفوائده واعلم انه لما كان دونا المبدا المتاخر عن مبداه
وجب تاخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا عن الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة الفصل الخامس في
وجوب معرفته قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ويجب معرفته وانما يتم بهذا العلم وما لا يتم الواجب
المطلق الا به يكون واجبا فيكون معرفة هذا العلم واجبة وسيظهر لك انشاء الله تعالى في هذا الفن انه
قسمان احدهما على الاعيان والثاني على الكفاية وهذا الواجب من قبيل القسم الثاني لان ما يجب هذا العلم
لاجله وهو الفقه انما يجب على هذا الحد فيتعين في الكل ايجاب هذا على الاعيان الفصل السادس في مصادر
نذكر تعريفها هنا للحاجة اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان باحثا عن ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يخرج
الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يكون النظر فيه يفيد العلم والظن وجب تعريف هذه الاشياء فما
بين الثبوت منها استغني عن الحجة في اثباته وما لم يكن بينا وجب ان يحال بيانه الى العلم الكلي الذي فاق الكل
في الوجود وطلوا حقه فهنا مباحث الاول في ان العلم هل يحد ام لا اختلف الناس هنا فذهب اكثر المحققين
الى انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانية التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما واستدل
بعض المتاخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا عنه والا لزم الدور و
لان علمي بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي واعترض
على الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس يحال
ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره

بغيره لا على تصوره فلا دور وبان جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كون العلم ادراكا وتوقف
العلم على الغير لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه فاختلف
جهة التوقف فلا دور وعلى الثاني بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وبان بتصور
القضايا البديهية جاز ان يكون كسبية وفيه نظر فان حد العلم من جملة ما يندرج تحت ما عدا العلم
انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم به فيدور وحصول العلم لا يريد به الحصول الخارجي بل الذهني وهو
عين التصور وبه يبطل ما بعده وقيل انه تركيبي يفتقر الى التحديد واستدل بعض المتاخرين بانه
لو كان ضروريا لكان بسيطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان مركبا لتوقف العلم
به على معرفة اجزائه والجزء مغاير للكل والمتوقف على غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم
ان يكون كل معقول علما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يكون مساويا للوجود
والشيئية اذ لو كان اخص منهما لكان مركبا من العام وقيد الخصوصية واذا كان مساويا لهما وجب صدقه
على كل ما صدقا عليه وهذا في غاية السقوط فانه ليس كل متوقف على غيره مكتسبا بل المتوقف على طلب
وكسب ولا يلزم من كون الشيء اخص من غيره تركيبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصية اذ لو كان كذلك
لزم نفي البسائط فينتفي المركبات البحث الثاني في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال
ابو الحسن الاشعري العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما وهو خطأ فان المشتق انما يعلم بعد معرفة
المشتق منه فلو استفيد معرفته من المشتق دار وهو نقلا اذ لا يجب معرفة المشتق منه معرفة تامة في الحد
كاسب الكمال وقال بعض الاشاعرة العلم تبيين المعلوم على ما هو به ويرد عليه الاول وينتقض بعلم الله
فان التبيين مشعر بوضوح الشيء بعد اشكال وقال استاد ابو بكر العلم ما يصح من المتصف به احكام
الفعل واتقانه وهو خطأ فانه حد لعلم خاص هو المتعلق بالعمل قال الجويني ويلزم منه ادراج القدرة
في حده فان العلم لا يتاتى به الاحكام دون القدرة وفيه نظر وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على
ما هو به واعترض من ان المعرفة هي العلم بان الحد هو المحدود به بعينه وهو خطأ اما اولا فللدور و
اما ثانيا فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان لمعنى واحد بخلاف الحد والمحدود وقال السيد المرتضى
العلم ما اقتضى سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاشياء الظاهرة يعسر تحديدها وانما
يشرح معناها بتقسيم ومثال اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر تميزه عن الارادة والقدرة و
صفات النفس وانما يلتبس بالاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم فيهما فالعلم عبارة عن
امر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ولا يخفى تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به والعلم مطابق
وربما يلتبس باعتقاد المقلد للحق ويتميز عنه بان نسبة الاعتقاد السبق الى الحد معتقد الشاك مع الوقف
عليه من غير اخطار نقيضه بالبال وهو وان وافق المعتقد فهو جنس الجهل في نفسه وان خالفه فاضافه
فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير
في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق وقتا وخالف وقتا اما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم
والاعتقاد عقدة على القلب والعلم انحلال العقد وكشف وانشراح فهما مختلفان ولهذا لو اصغى المعتقد
الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك في نفسه وان اصغى الى الشبهة
المشكلة وان لم يعرف حلها لم يشك في بطلانها واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة نفهم بالمقايسة
بالبصر الظاهر فان معناه الانطباع وكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المشكك اخذه
من الحديث وهو على طوله رجوع الى تحديده لمقابلاته وفيه زيادة احتفاد وقال بعض المتاخرين انه صفة

مع ظائبته النفس وينتقض باعتقاد المقلد للحق و
يخرج عنه العلم بالعدم ولم يتنبه وقال القاضي العلم
معرفة المعلوم على ما هو به

يحصل بها النفس المتصفة بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فالصفة جنس
وحصول التمييز بها احتراز من الحياة وما اشترطها وحقائق الكليات احتراز من الادراك المتميز بين المحسوسات
الجزئية دون الكلية وعلى قول ابي الحسين ان الادراك نوع من العلم لا يفتقر الى التمييز بالكلي واورد العلوم العادية
فانها يستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يحتمل ان يكون ذهبا
وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه الا انه محتمل وليس بجيد لان التجويز ينافي
الجزم والحق ما قلناه نحن اولا منه ضروري البحث الثالث في اقسام العلم اما تصور وهو الحصول الذي
او تصديق وهو الحكم بتصور على اخر ايجابا او سلبا وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري من التصور
ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي فيه تصور طرفيه والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي
والضروريات التصديقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل لمجرد تصور الطرفين او محسوسات وهي ما
يحكم بها العقل بعانة الحس الظاهر واما مجربات وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة التجربة والاعتبار واما
وجدانيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمساعدة القوى الباطنة واما حدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل
لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لتواتر الاخبار التي يحصل معها
الحكم قطعا واما فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل متوسط لا يخلو الذهن عنه وتسمى قضايا
قياساتها معها البحث الرابع في الظن حكم الذهن بتصور على اخر اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون
مطابقا او لا والمطابق اما ان يكون ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويتبع الجزم والمطابقة
والثبات وان خلا عن الجزم فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابق فهو الظن الكاذب وان خلا
عن المطابقة والثبات خاصة فهو اعتقاد الجاهل وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد المحق اذا
عرفت هذا فالظن ترجيح احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب الترجيح
واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فان كان الظن مطابقا
كان حقا والا فهو كذب واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد بترجيح نزول المطر عن الغيم الرطب فينقسم
الى العلم والظن وغيرهما والترجيح هنا راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وتمثيل ما هنا الذكر
الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما او لا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر
لو قدره او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا
والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي هو الشك البحث الخامس في الدليل والنظر الدليل يطلق في اللغة
على الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن
ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى
الظن وقيد الامكان ليدخل الدليل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر اذ التوصل ممكن
وبالصحيح عن النظر الفاسد وبالخبري عن الحد وقيل قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر
وقد يطلق على الاستدلال بالمعلول على العلة واقسام الدليل ثلاثة فالاول هو الاستدلال بالعلة على
المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة والثالث باحد المعلولين على الاخر وهو مركب من الاولين
وايضا فهو اما عقلي محض او مركب من العقلي والسمعي ولا سمعي محض لتوقفه على صدق الرسول المكتسب
عقلا لا سمعا لما لزم الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها ما قلناه في كتبنا الكلامية وهو انه
ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد فان كانت مقدمتاه
علميتين كانت النتيجة علمية وان كانتا او احدهما ظنية فهي ظنية ولما كان مجهول النتيجة مفتقرا في ثبوته الى

لموضوعها الى الوسط وجبت مقدمتان يشتركان حدا وسطا فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في
الكبرى فهو الاول وشرطه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وشرطه
اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية الكبرى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغرى
وكلية احديهما وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في
الايجاب مع كلية الصغرى او اختلافهما بالكيف مع كلية احديهما فهذه طرق اكتساب التصديقات
واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد والرسم والحد منه تام يشتمل على مجموع المقدمات من الاجناس
والفصول ومنه ناقص يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد الامتياز عن كل شيء ومنه ناقص يفيد
الامتياز عن البعض وشرط الثلثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان هذه المناهج ذكرناها في كتبنا
المنطقية البحث السادس في الحكم اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا
الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل
واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ويبطل بقوله
والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الشرع متعلق بافعال المكلفين وليس حكما اجماعا وقال اخرون
زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير فالخطاب قيل انه الكلام الذي يفهم السامع منه شيئا وليس
بجيد لدخول ما لم يقصد المتكلم افهام المستمع ومثل اللفظ المفيد الذي يقصد به افهام من هو متهيئ
لفهمه فخرجت الحركات والاشارات المفهمة والمهملة وما لم يقصد به الافهام وقولنا لمن هو متهيئ له
احتراز عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى الخطاب هو الكلام اذا
وقع على بعض الوجوه ويفتقر الخطاب في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب
له لمشاركته لما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجوده وحدوثه وصفته وترتيبه فلا بد من زائد يحصل
به يسمى الخطاب وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع الكلام جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض لاجل
القصد ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان يخاطب كما لا يجوز ان يأمر وينهى ثم قسم الخطاب الى
مهمل ومستعمل فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل اليها لشيء من المعاني والفوائد والثاني هو
الموضوع لمعنى وفائدة وهو اما ان يكون له معنى فان كان لا يفيد فيما سمي به كالالقاب مثل زيد وعمرو
فانه بدل من الاشارة ولهذا لا يستعمل في الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغيره وتبدل اللغة
على ما هي عليه ولا يجوز في المفيد ذلك ولهذا كان الحق ان لفظة شيء ليست لقبا بل هي من قسم مفيد الكلام
اذ لا يجوز تبديلها واللغة على ما هي عليه وانما لم يفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات في معناها فتعذر فيها
طريقة الابانة والتمييز فعدم افادتها لامر يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد لامر يرجع اليه واما المفيد فهو
المشتق للابانة فاما ان يبين نوعا من نوع كلون وكون واعتقاد وارادة او جنسا من جنس كجوهر و
سواد او عينا من عين كعالم وقادر او اسود وابيض فالسيد المرتضى لم يشترط في الخطاب الفهم ولا
تهيؤ السامع له ولا باس به ولهذا ذم العقلاء من خاطب غير المفيد او الجماد ويسمونه خطابا او انه يستعمل
في مورد القسمة الخطاب في معنى الكلام مجازا وقولنا الشارع احتراز عن غيره وقولنا المتعلق بافعال المكلفين
يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضاء او التخيير يدخل به الاحكام الخمسة فان الاقتضاء قد يكون للوجود و
للعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وقد
اعترض عليه من وجوه الاول ان الحكم هو خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه عند الاشاعرة قديم فيكون حكمه
تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل اما اولا فلان حل وطء الزوجة وحرمة الاجنبية صفة فعل العبد

يقال وطي حلال وحرام ويقول العبد الحدث فيستحيل ان يكون وصفه قديما واما ثانيا فلانه يقال لحلت المرأة
بعد ان لم يكن كذلك وهذا اعتراف بحدوث الحكم واما ثالثا فان المقتضي هو العقد او طلقها البيت و
معلول الحادث حادث الثاني يخرج عن هذا الحد كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا الثالث
الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف كما يجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان والدلوك سببا لوجوب
الصلوة الرابع انه ادخل كلمة او في الحد وهو خطأ لانها للترديد والتشكيك والحد للايضاح اجابوا عن الاول
بالمنع من كون الحل والحرمة وصفين للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن
فعله وكونه حراما كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو كلامه والفعل هو متعلق الكلام
ليس لمتعلق القول من القول صفة والاحسن العدم باعتبار كونه مدلولا او مخبرا عنه وسمى بالاسم
الخصوص وصف ثبوتي وهو محال وقوله حلت له بعد ان لم يكن قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الازل
سوغت له حين وجوده فكما الحكم قديم ومتعلق حكمه حادث وقوله الحكم يتعلق بالاسباب قلنا المراد من
السبب المعرف لا الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك سببا انا متى علمناه علمنا انه تعالى امر بالصلوة
فلا معنى للسببية الا الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه ان الشرع اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة
وقس عليه في الحد والوضع وعن الثالث ان معنى كون اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان تكليف الولي
باخراج الضمان من ماله ومعنى كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوة عنده وعن الرابع ان المراد ان
كلما وقع عليه احد هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببية والشرطية ليست حكما وقال بعضهم الحكم خطاب
الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به اعلا يفهم الا منه لانه انشا
فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لما عرفت من ان كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات
وهي حادثة وقد بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قوله تعالى
اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب **الفصل السابع في تقسيم الحكم** وهو على وجوه
منظمها مباحث **الاول** انقسامه الى الاحكام الخمسة الواجب والندب والمباح والمكروه والمحظور وطريق
الحصر ان يقول الخطاب اذا تعلق بالشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او تساوي الامرين فالاول
ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو
المباح اما الواجب ففي اللغة الوجوب السقوط يقال وجبت الشمس والحائط اذا سقطا والثبوت والاستقرار
واما في العرف الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما
يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعلها المدح وتاركها الذم او ما يكون تركه قبيحا وقد يسمى اللازم
فاما الاشاعرة فقد رسمه القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا يذم خير
من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل وخير من
قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال فكان يلزم العفو وخير من قولنا ما يخاف
العقاب على تركه فان المشكوك في وجوبه وحرمته يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب وقولنا
شرعا ليخرج عنه مذهب من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه المخير فانه يذم على
تركه اذا ترك معه بدله والموسع لانه يذم اذا اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل
به الجميع واورد على طرده الساهي والنائم والمسافر فعند هم من اصحابنا لا اعتذار فان الصوم لا يجب عليهم
ويذمون على تركه على وجه وهو انتفاء الاعذار فهلا ادى يذمون على تركه على وجه وليس واجبا فان اجاب
بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية و

الرابع د

الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى
القيد في الكفاية كما لم يحتج في المسافر وغيره واعترض بالسنة فان الفقهاء قالوا لو ان اهل بلد اتفقوا
على ترك الاذان حتى تلوموا عليه والجواب انه للاستهانة لا للوجوب والاقرب ان يقول الواجب ما يذم
تاركه عمدا مختارا والامر في المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي لا
الجزئيات وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويزيد في الحد قولنا
لا الى بدل واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف
وجوبه بدليل قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال الله تعالى
فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو
الذي علم منه انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا
نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو التقدير سواء
استند الى علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه وكما ان اختلاف طرق النوافل
غير موجب لاختلاف حقائقها وكذا طرق الحرام وكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على
الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب والاجماع على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد
ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة واما المحظور فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله
العقاب او ما يشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت افاته يقال
لبن محظور اي كثير الافة وعلى المنع يقال حظرت عليه كذا اي منعته والقطع ومنه الحظيرة وهي البقعة
التي تاوي اليها المواشي وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له
وخرج بقولنا بوجه ما المخير كما تقدم في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك
واجب فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل لما يلزمه من ترك الواجب ويقال له محرم ومعصية اي
فعل ما كرهه الله تعالى وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله تعالى عنه وذنب اي المنهي عنه الذي يتوقع عليه
العقوبة فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله
ومزجور عنه ومتوعد عليه وقبيح واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح
بسره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه فاما في الشرع فقال قوم انه ما خير الله
فيه بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين
فعلها وتركها وبتقدير فعلها يكون مباحا لا واجبة وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقيل ما
استوى طرفاه من عدم الثواب والعقاب ونقض بفعله تعالى فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل
ما اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر في تركه ولا فعله ولا نفع له في الاخرة ونقض بالفعل الذي خير الشارع
فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله او دلالة السمع على استواء فعله في المصلحة والمفسدة في الدين
والدنيا فانه مباح وان اشتمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على خطاب الشارع فيه بين الفعل
والترك من غير بدل ويخرج بالاخير الموسع في اول الوقت والمخير واما على قول المعتزلة فانه الذي
فعله وتركه ولا صفة له زائدة على حسنه ويقال له حلال وطلق واعلم انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان
كان تركه محظورا كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملوما على ترك
اراقته واما المندوب فهو في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون فعله
راجحا على تركه رجحانا غير مانع من النقيض وقيل ما هو فعله خير من تركه ونقض بالاكل قبل ورود الشرع فانه

عن نوع و كل ما فيه من اللذة واستيفاء المصلحة وغير ذلك وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على
تركه ويبطل بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم
على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه ما عدا الواجب من الحرام والمكروه والمباح والاحكام
الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب ومطلقا المخير والموسع في اول الوقت ثم
الفقهاء من ترك النوافل اجمع لانهما استدلوا بذلك على استهانته بالطاعة ويسمى مرغبا فيه ونفلا
اي زائدا لان الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم وتطوعا اي ان
المكلف انقاد لله تعالى فيه مع انه قربة من غير حتم وسنة اي طاعة غير واجبة وقيل انه لا يختص المندوب
بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او بادامته فعله فان السنة ماخوذة من الادامة
ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد انه غير واجب واحسان اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد
الى الفاعل واما المكروه وهو مشترك بين ثلثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من
فعله ولم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي مكروها لا باعتبار النهي
عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها وهو في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب ويقال حمل
كره اي شديدا لازما البحث الثاني الحكم قد يكون بجنس الفعل وقد يكون بقبحه قالت المعتزلة الفعل
وهو ما وجد بعد ان كان مقدورا اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه نحو كلام النائم وهذا
لا يوصف بحسن ولا قبح واما ان يكون وينقسم الى فعل الملجا ولا يستحق به مدح ولا ذم والى فعل غير
الملجى فاما قبيح وهو الذي من شانه ان يستحق فاعله مع العلم به والتخلية الذم واما حسن وهو لا يستحق
فاعله به الذم والاليق ان كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا والا كان المقتضي له مجرد الحدوث وهو يقتضي كل
محدث او بحسن لا يقال قد جعلتم فعل الساهي لا حكم له وعند الفقهاء يجب جبر الصلوة بالسجود و
الضمان على النائم لو كسر اناء غيره وجزاء الصيد على المحرم الساهي والدية على عاقلة العامل خطأ لانا
نقول انا السجود يجب لجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه يرجع عليه بل
هو في الحقيقة يثبت في التحقيق حيث لم يات بالمامور به على وجهه فاسقط عنه التكليف وخرج عن
العهدة بفعل السجود لاجل السهو وانما نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا يتعداه الحسن والقبح واما
اذا اضر بغيره في حال نومه فلفعله حكم القبيح وان كان لا اثم عليه كما يلزم الصبي والبهيمة لان امكان
التحرز مفقود ولا استبعاد في تعلق وجوب الضمان بذلك شرعا لانه لا شبهة بين ذلك وبين ما نفيناه
من الذم وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية شرعا وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وانما
القتل سببا شرعيا لوجوب ذلك عليهم والتحقيق ان نقول الانسان اما ان يصدر منه فعل وليس هو
على حالة التكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذه لا يتوجه عليها بحيث عليها مدح ولا ذم
وان تعلق بها وجوب الضمان في مالهم ويخرجه الولي واما ان يكون على حالة تكليف فان كان
القادر عليه المتمكن من العلم بحاله فعله فهو الحسن والا فهو القبيح فالقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه
ومن العالم بقبحه ان يفعله ومعنى ليس له معقول ويتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله ويعرف ايضا بانه
الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم والحسن ما هو للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله
او ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم اعترض بان العاجز يقال له ليس له ان يفعل والقادر الممنوع
عندهما والقادر مع النفرة والقادر مع المرجوحية عنه شرعا والاولان غير واردين والثالث لانه قد
يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس والرابع لعوده الى الشرع ولا القدر المشترك وهو

وهو مطلق انه لا اشتراك فان معنى الاول نفي القدرة عليه وهو عدمي والرابع انه يعاقب عليه وهو
وجودي ولا اشتراك بينهما واما استحقاق الذم فقد يقال الاثر يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه
لذاته والمالك يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني
يقتضي الدور والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبي عن اتضاع حال الغير فان عني الاتضاع
ما ينفر الطبع عنه لم يتحقق في فعله تعالى حسن ولا قبح لانتفاء النفرة الطبيعية عنه وان عنيت غيره فبينه
والجواب منع الحصر فان المراد بقولنا ليس له ان يفعله اي من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم وكذا منع
الحصر في تفسير الاستحقاق فان المراد به هنا الطلب والاستيجاب وحسن ذم العقلاء عنه والاتضاع
انخفاض المنزلة واما الاشاعرة فانهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته بل باعتبارات خارجية
اضافية غير حقيقية الحسن يقال لمعان ا ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه ب الحسن على ما امر الشارع بالثناء
على فاعله والقبيح على ما امر بذم فاعله ج الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح مقابله د القبيح المنهي عنه شرعا
والحسن ما لا نهي عنه شرعا فيندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة دون
افعال الساهي والنائم والبهائم ه الحسن ما اذن فيه شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله
ان يعلم انه غير ممنوع عنه شرعا اخرج فعل البهائم والنائم ويدخل فيه فعله تعالى وسياتي تتمة البحث في ذلك
ان شاء الله تعالى البحث الثالث الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما الى الاقتضاء والتخيير كذا يرد
بالحكم الذي ينقسم الى السببية والشرطية والمانعية فههنا مطالب الاول السبب والسبب يطلق في اللغة
على ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الى المقصود
وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى
ما يستلزم في تعريفه الحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة وطلوع الهلال
امارة على وجوب الصوم والى ما يستلزم كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم الخمر فان
تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة
الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا لكل واقعة
عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر فههنا نعم فيها حكمان احدهما الحكم المعروف بالسبب والاخر سببية
بها على الوصف المعرف للحكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا لوجوب الحد لان
الزنا لا يوجب الحد بعينه بل بجعل الشارع والفائدة في نصب الاوصاف وجعلها اسبابا معرفات للحكم
عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي فاظهر الله تعالى خطابه
لخلقه بامور حسية نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على نحو اقتضاء العلة
الحسية معلولها لئلا تخلوا اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية سواء تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم اولا
كالحج مع الاستطاعة والايمان مع نصب الادلة وانما لم يتكرر لان السبب واحد فلم يجب الحج الا مرة والايمان
معرفة فاذا حصلت دامت واسبابا للغرامات والكفارات والعقوبات ظاهرة وفي المعاملات كذا
اسبابا لحل المال والنكاح وحرمتهما العقود والطلاق واعترض بان المراد من جعل الشارع الزنا سببا
للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد عنده فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان عبارة عن جعل
الزنا موثرا في هذا الحكم فهو باطل اما اولا فلان حكمه عند الاشاعرة كلامه وكلامه قديم عندهم فلا
يعلل بالحادث وثانيا لانه بعد جعل الزنا موثرا ان بقي الزنا كما كان ولم يكن موثرا فكذا بعده والا كان
مالا فلا يكون موثرا بعد عدمه ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر عنه امر استحال ان يقال انه جعله

علة وان صدر فان كان هذا الحكم فالمؤثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان علة كان المؤثرة الحكم وصفا
حقيقيا وهو قول المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه لم يكن له تعلق بالحكم البتة ولانه لو كانت السببية حكما
شرعيا افتقرت معرفتها الى سبب اخر ويتسلسل ولان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرفه بنفسه فيكون معرفا
قبل ورود الشرع او بصفة زائدة ويتسلسل اذ الكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف
لسببية الوصف انما هو الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع اذ لو كانت معرفة
لحكم السببية لامكن تعريف الحكم المسبب بها ولان الحكمة ان كانت قديمة لزم قدم موجبها وهو معرفة السببية
وان كانت حادثة افتقرت الى معرف اخر لحدوثها ويعود التقسيم والجواب انا نجعل الوصف سببا لتعلق الحكم
به وليس بجيد فان كان الحكم اضافيا لا يعقل الا متعلقا فلا يعقل تعلقه مع قدمه بالحادث كما لا يعقل تأثر
بالحادث وجاز بقاء حقيقته انما كانت لكن بحدوث صفة المؤثرية وفيه نظر فان الحقيقة ان لم تكن
اولا فالمطلوب وهو انها بجعل الجاعل ان اثرت فليست هي ما لم يكن سببا والصادر من الشارع المؤثرية
وهي مغايرة للحكم ولعلته ولها تعلق بالحكم وليس بجيد فان المؤثرية انما يستند الى المؤثرة صورة فلا يستدعي
سببا اخر بعينها حتى يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعده وليس بجيد فان السبب حيا وهي الحكم في الاستناد
الى الخطاب فافتقار احدهما يقتضي افتقار الاخر والحكمة كما لا يعرف الحكم حقيقة انما كنا لا يعرف السببية والحكمة
المعرفة للسببية حكمة مضبوطة بالوصف المقترن بالحكم لا مطلق الحكمة فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها
ولا يلزمها من الوصف لم يكن تعريفها لحكم بها لاضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان
وعادة الشرع في مثل ذلك رد المكلفين الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة والحرج
كالقصر المستند الى المسافة التي هي مظنة المشقة ولم يستند الحكم الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان
مطلق الحكمة لا يجوز تعليل السببية به جاز تعليل الحكم به ان كانت حكمة ظاهرة افتقرت الى ضابطة اخرى ويتسلسل
والحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معرفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود
الشرع ان تكون معرفة لسببيته لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار بها وليس بجيد لان
المعرف للسببية المجموع منها ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** في المانع المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل
الا بالقياس الى غيرها وانما يضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء ولما كان الاقتضاء يتعلق
بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده
بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط
مستلزم لحكمة يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب كالابوة المانعة من القصاص مع القتل العمد العدوان
المطلب الثالث في الشرط الشرط هو ما يكون وجود الغير او تأثيره متوقفا عليه من غير ان يكون داخلا في
التأثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه على ما يأتي تحقيقه
فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على
حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى
الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف مانعا او شرطا **البحث
الرابع** في الصحة والبطلان والاجزاء الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان وهما عارضان للافعال
التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحة قد تطلق في العبادات وقد تطلق في المعاملات واطلاقها في العبادات مختلف فالمتكلمون
عنوا بصحتها كونها موافقة للشريعة سواء وجب القضاء او لا والفقهاء عنوا بصحتها ما اسقط القضاء ويظهر الخلاف
في صلوة من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة للامر والقضاء وجب بامر بتجدده وفاسدة عند

عند الفقهاء لانها لا يسقط القضاء وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مأمورا في نفس الامر فنمنع ذلك وان
اردت به ظاهرا فنمنع كون الصحة ذلك ويشكل على الفقهاء بما لا قضاء له كالعيد وما له قضاء مع صحة الصلوة
فاقد المطهر واما في العقود فكون العقد صحيحا ترتب اثره عليه وحصول غايته منه ولو فسرت الصحة
في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن واما الباطل
فهو ما يقابل الصحة فيهما ففي العبادات كونها غير مجزية فقد الامر الشارع او غير مسقطة للقضاء وفي العقود هو
الذي لا يترتب عليه اثره وهو مرادف للفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم فرقوا بينهما وجعلوه متوسطا
بين الصحيح والباطل فان العقد ان كان مفيدا للحكم مشروعا باصله ووصفه فصحيح وان لم يكن مفيدا
وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربا فانه
مشروع من حيث انه عقد بيع وممنوع من حيث اشتماله على الزيادة سموه فاسدا فكان هذا متوسطا بين
الممنوع باصله ووصفه معا وهذا تكلف لا حاجة اليه ولو صح هذا القسم لم يناقض تخصيص اسم الفاسد
به واما الاجزاء فقد يوصف به الفعل اذا كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني
لا يترتب كالصلوة وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى فلا يوصف بذلك وكذا رد
الوديعة لا يقال فيه انه مجز وغير مجز واختلف الناس في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان به في سقوط
التعبد وانما يكون كذلك اذا فعل المكلف ما كلف به بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وقيل
انه سقوط القضاء ويبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا و
لانا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة مغايرة للمعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد وفيه نظر لان
سقوط القضاء مع الموت لا بالفعل واعترض بانه لو فسر الاجزاء بالاكتفاء بالفعل في سقوط القضاء اندفع
الاولان وليس بجيد لان الاولان اعتراض على الحد المنقول **البحث الخامس** في القضاء والاداء والاعادة اعلم
ان العبادة قد توصف بكل واحد من هذه الثلثة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها
المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلها
على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة
والقضاء في فعل واحد اذ لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في
الاداء الاولية فح ينتفي التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه فرع الاول
لو ظن موته لو لم يشتغل بالواجب الموسع عصى بتأخيره فلو اخر وعاش ثم اداه لان لما انكشف بطلان
ظنه زال الحكم وبقي كما كان قبل الظن وهو اختيار الغزالي والجمهور وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعيين
وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتأخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان لا يستلزم
كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء الاصل بقاء ما كان على ما كان بل ومنع العصيان
بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضييق عليه وانما يحكم بذلك لو استمر الظن وكيف يصح ان ينوي القضاء
بفعل يفعله في وقته واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع
عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء وليس
بجيد فان العصيان هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب وبدله **الثاني** من اخر مع ظن السلامة
فات فجأة في الوقت فالمحقق انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر وليس بجيد **الثالث** الواجب على الفور
كالزكوة اذا اخر عصى ويلزم القاضي ان يكون قضاء وليس بجيد لانه لم يعين وقته بعينه وانما وجب
البدار بقرينة الحاجة والا فالامر يقتضي وجوب الاداء في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضاء صلوة على

على الفور واخر فلا نقول انه قضا القضاء ولهذا افتقرنا في القضاء الى امر جديد واما الامر بالاداء فانه
كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل اخر فالحق ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الى
قبل الفعل الرابع الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل وثبت سببه فالاول كمن ترك
الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم و
المغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال
فان السفر عذر وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله نعم كالمريض فانه قد سقط وجوب
الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى قضاء الوجوب سببا لوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق
له من الفقهاء باعتبار وجوبه للقضاء فان الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف
يؤمر بما يعصي به لو فعلته الخامس اطلاق اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته
حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام فتسميته قضاء مجاز وحقيقته
انه فرض مبتدا لكنه لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة تعرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات
ايجابه سمي قضاء والنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الاثم
نعم عفي عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل
ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد بسبب وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك
مصلحة ما وجب دفعا للمجاز والاشتراك البحث السادس في الرخصة والعزيمة العزم في اللغة القصد المؤكد
قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا او يسمى بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في طلب الحق
وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة فهي
في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشرا واما في الشرع فقال بعض
اصحاب الراي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين في
وقت وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع التناقض داخل في بيان التناقض ان الترخيص مشتق من الرخصة
وهي غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة
كما يكون بالفعل يكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال
الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا فمباح الاصل كالاكل
والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم الشوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة و
يسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع
قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كذلك كلمة الكفر عند الاكراه و
اعلم ان اسم الرخصة يطلق حقيقة ومجازا فالاول اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة شرب
الخمر للمغصص بلقمة لا يسيغها الا الخمر والثاني بعيد عن الحقيقة كتسمية ما سقط عنا من افعال الملل السابقة
رخصة وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا به
حسن اطلاق اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة في مقابل التضييق و
يتردد بين هاتين امور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها الى المجاز فالقصر للمسافر يحتمل بان يسمى رخصة
حقيقة لقيام السبب وهو الامر فيدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخرج عن العموم بعذر السفر
التيمم عند فقد الماء فلا يحصل اسم الرخصة فيه اذ لا يمكن التكليف باستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن قيام
السبب ويجوز عند الجراحة او بيع الماء باكثر من ثمن المثل ان سوغنا التيمم والسلم بيع ما لا قدرة على تسليمه في

تسليمه في الحال وفيقال انه رخصة لعموم نهيه حكيم ابن حزام عن بيع ما ليس عنده فانه يوجب تحريمه وحاجة المفلس
اقتضت الرخصة في السلم وتزويج الامة الا بعقد صحيح لا رخصة له لا انا نقول بيع الآبق قبل العذر المقتضي للرخصة
ان كان باعثا على المحرم لم يكن مقتضاه رخصة بل عزيمة والا لكان الحكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح
رخصة وليس كذلك وان تساويا فان قلنا بالتساقط والرجوع الى حكم الاصل لم يكن رخصة والا لكان كل فعل
نفينا فيه على النفي الاصلي بتقدير ورود الشرع رخصة وان قلنا بالتوقف الى ظهور المرجح فلا رخصة بل يكون ذلك
عزيمة وان قلنا بالتخيير لم يكن اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه بل وجوبه وقد
قيل انه رخصة فلم يبق الا رجحان المحرم على المبيح ويلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال لانه الاشبه
باسم الرخصة لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم انما يرد لو كان
دليلان متعارضين وانما يتعارضان لو توارد الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك فان التحريم الميتة ثابت في حق
المختار والوجوب ثابت في حق المضطر وقلنا بالاباحة هنا مع قيام المحرم في نفس الامر على هذا المكلف لو لم يكن
مضطرا وكونه رخصة باعتبار نسبة حالة الاضطرارية الى حالة الاختيارية واعلم انه لا استبعاد في كون الشي
رخصة باعتبار واجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة الفصل الثامن في ان الحسن والقبح عقليان هذه
المسالة هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر قواعد الاسلامية مبنية عليها
وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان وللاشاعرة قالوا
الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة
كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق
المدح او الذم والنزاع فيه فعندنا المعتزلة انه عقلي وانما يحسن الفعل او يقبح لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله
يستحق فاعله الذم والمدح ثم ذلك الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم
بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يحصل معرفته بالعقل مستقلا بل يفتقر الى السمع
الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد فان العقل لا يستقل بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص
كل واحد منهما بالوجه الذي ناسب حكمه من حسن وقبح ولولا ذلك الاختصاص لامتنع ورود الشرع به وذلك الوجه
ما اشتمل عليه من اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بمعرفته وهذا المذهب صار اليه
الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير
من الاشياء وقبح بعضها بالعقل العملي ثم ان اوائل متقدمي المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة وقبيحة لذواتها لا
باعتبار صفة موجبة لذلك ومنهم من اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل واوجب ذلك في القبح دون
الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح سمعي وان الفعل انما يحسن بامر الله تعالى وانما يقبح بنهيه عنه فلو نهى عن
الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف
ورد الودائع وانقاذ الغرقى والاحسان الى المستحقين وقبح الظلم والكذب والجهل وان من كلف الاعمى نقط
المصاحف والزمن الطيران في الهواء حكم العقلاء كافة بقبح ذلك منه وجبلوا عليه ولا يتوقف العقلاء في ذلك
على شرع ولهذا حكم به منكر الشرائع كالبراهمة لا يقال حسن الصدق لانه على وفق المصلحة والاحسان لان الحكيم
به يقضي بلا عوض وهو ملائم للطبع كل واحد وقبح الكذب لانه على خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضية
بالقبح والحسن بمعنى تعلق المدح والذم الثاني انه لو كان الحسن والقبح شرعيا لم يقبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب
ولو حسن منه ذلك لامتنع منا الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يقتضي الى بطلان الشرائع بالكلية اذ كل نبي

يظهر على يده المعجزة يتطرق اليه الاحتمال لا يقال الاستدلال بالمعجز على الصدق يتوقف على مقدمتين انه تعالى خلقه
لذلك وان كل من صدقه الله تعالى صادق والحسن والقبح انما ينفعان في الثاني فيتجه الاول اذ لو توقف
الرجحان على المرجح لزم الجبر فلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يخلقه لغرض ولغير التصديق فيمتنع قبح من غير
ايجاب لان تجويز الكلف خلق المعجز عقيب الدعوى لا للتصديق يمنع من الجزم فان جزم فقد ركب المتشابهات
لانا نقول الضرورة قاضية بانه خلقه للتصديق كالشاهد والمتشابهات قابلة للتاويل فلا يقبح بخلاف
ما يحصل الجزم بالصدق في غيرها الثالث لو حسن منه تعالى كل شيء لما يقبح منه الكذب وح لا يبقى الاعتماد على
وعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف والاعتذار باستحالة كذبه لكلامه الازلي ممنوع ولو سلم جاز ان
يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع انه لولا اختصاص الواجب بما
لاجله اتصف بالوجوب كان اتصافه به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال
الخامس نعلم بالضرورة انا لو خيرنا العاقل بين الصدق واعطاء الدنيا وبين الكذب واعطاء دينار ايضا
واستوى الصدق والكذب في جميع الوجوه والاعتبارات وسوى وصفي الصدق والكذب فانه يختار الصدق
على الكذب فلولا ان الصدق حسن وان الكذب قبيح لما اختار الصدق دون الكذب السادس لو ان الحسن والقبح
لو لم يعلما قبل الشرع استحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور السابع انا متى علمنا
كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى كونه ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما
عملا بالدوران الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء اليه التاسع لو كانا شرعيين
لما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود الشرع العاشر لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل فكذا
المقدم بيان الشرطية ان الوجوب ح يكون سمعيا وقبل الشرع لا وجوب فاذا امر النبي صلى الله عليه وسلم المكلف باتباعه
كان له ان يقول له لا اتبعك حتى يجب علي وانما يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بقولك وقولك
ليس بحجة فينقطع النبي صلى الله عليه وسلم واما بطلان التالي فظاهر لاستلزامه فائدة البعثة الحادي عشر قال ابو الحسين ينبغي ان نتكلم
في هذه المسألة في عدة مواضع احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلوم والثاني انهما معلومان عقلا الثالث
ان العلم ضروري اما قبح الضرر المحض الذي لا غرض فيه سوى انه ضرر فلا شبهة فيه ومعنى قبحه انه ليس لنا فعله
ويستحق الذم عليه فانه يقبح منا تكليف الكتابة من لا يدين له والمشي من لا رجل له ومؤاخذتهما على ذلك وعلى
استبطائهما وتكليفهما السعي وذم العبد على ما لا يعلم به بان يذمه على كون الكواكب في السماء وحصول المد
والجزر بالبصرة دون بغداد واما استناده الى العقل فلانا اذا راجعنا عقولنا وفرضناها خالية عن
الشرع ونظرنا هل ينتفي العلم بقبح ما ذكر كما ينتفي العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين فنعلم قطعا انه
الثاني دون الاول فيكون الحاكم مجرد العقل الثاني عشر لو كانا شرعيين لجوزنا من امة عظيمة لا تعرف جهة
الشرع التمسك بقولها فلا تفرق بين من احسن وبين من اساء في استحقاق المدح والذم كما لا يفرق بين حركة
الاصبع يمنة ويسرة ويجوز ان يكون من اساء اليها هو الممدوح ومن احسن هو المذموم بل هو اقرب مما
يعتقده الخصم من ان الهند ومن ضاهاهم من لا يعتقد الشرائع اذا حكم بحسن الحسن وقبح القبيح فانه لشبهة ورد
عليه لكن لو اخبرنا من شاهدهم على مثل الاعتقاد الاول لسارعنا الى تكذيبه فدل على ان ذلك مقرر في بداية
العقول الثالث عشر حكم اكثر العقلاء بقبح الظلم وحسن الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يخلو اما ان
يكون علما ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب او لا يكون علما فكان من المحال اتفاق الامم العظيمة عليه قرنا
بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على قبح شرب الخمر والزنا وليسوا اصحاب شريعة الرابع عشر لو علما بالشرع
لما علما به لجواز ان يتطرق الكذب وارادة غير الظاهر عندهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال

افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبيح
اما ان لا يتمكن من الترك او يتمكن فان لم يتمكن ثبت الاضطرار وان تمكن فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان
كان الثاني ثبت الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحدة فاذا حصل الفعل بها في وقت دون
اخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق لا اثر للقدرة وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد
نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب
وبدونه ممتنع فلا اختيار للعبد وان لم يجب جاز الترك فلنفرض وجوده في وقت وعدمه في اخر واختصاص
احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون
حصوله اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف ولان البحث
عائد مع انضمام المرجح الثاني فان وجب الفعل لزم الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاعتذار
بان القادر يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان قولك يرجح ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان ذلك
اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجد الاثر
في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجحه القادر او يقصده وذلك هو معنى الاتفاق الثاني ان
العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد هذه الامور
وكون الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو ينافي كونه ضروريا
بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلاء كغيرها من الضروريات والتالي باطل فكذا المقدم
والثاني باطل لعدم القائل به الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان القبح اما ان يرجع الى الذات او الصفات الثبوتية
او السلبية او الى المجموع او الخامس والاولان باطلان والا لزم قبح الحسن وكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوتي
بالعدمي والرابع لاستحالة كون جزء من المؤثر عدميا والخامس لان ذلك الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه
وان لم يكن لازما لم يكن لازما لقبح الظلم لانا الرابع لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب
وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم الهارب عند شخص اذا طلبه ظالم فان اخبر
به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب السادس ان تكليف ما لا يطاق واقع
فينتفي الحسن والقبح وبيان الاول ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع وهما غير مقدورين
ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه
يؤمن ولا يؤمن م
والجمع بينهما محال السابع لو قبح الكذب لذاته لكان المقتضي لذلك اما مجرد اللفظ وهو باطل والا لقبح حال
كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوتي او المجموع فيكون العدم جزءا من المؤثر او لامر
خارج فان لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا
ضرورة اقتضائه الحكم الثبوتي فان كان صفة لجميع الحروف كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود
وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة التاسع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما اختلف باختلاف
الاوضاع والتالي باطل فالمقدم مثله العاشر الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لاشتماله جزءه فلا يقوم
به القبح الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم عليه ولهذا ليس لنا علم ان نفعله فليس معلولا له الثاني عشر
لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل
زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والاستلزام
محلا ثابتا وهو عرضي للفعل والا افتقر في تصوره الفعل الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد تبين

في علم الكلام امتناع قيام العرض بالعرض وعن الثالث عشر لو قبح الفعل وحسن لغير الطلب اعني الامر والنهي لم
يكن متعلق الطلب نفس الفعل لتوقفه على امر زايد وهو لازم على الجبائية وعن الرابع عشر لو كان الحسن والقبح
لذات الفعل او لصفته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف العقول فيجب الراجح
فلا اختيار وعن الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب من دون البعثة فلا يكون
الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما
الاول فنقول لم لا يجوز ان لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم
لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب
الفعل حال الاختيار وامكان تركه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه
قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان على مرجح لزم الاتفاق قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا
لو لم يصدر عن سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل على ما هو الصحيح في الباب ان رجحان احد الطرفين ليس
لامر زايد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باشتماله على المصلحة الخالصة او الراجحة
في علم الفاعل وظنه سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان
وقوع المرجوح جائز بخروجه عن حد التساوي الصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة واما المعارضة
فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف وعن الثاني ان الضروريات
تتفاوت وكذا النظريات بتفاوت الاعتقاد وضعفه ولا يلزم تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين و
الاصل في ذلك ان التصديقات الضرورية قد يخفى على كثير من الناس لخفاء تصوراتها ولغير ذلك ونحن نمنع
التفاوت في هذه العلوم عند معتقدها ولهذا لو شك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران لم نعتد به
كما لو شك في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلاء في الضروريات لما بينا من حصول الخفاء في
التصورات وعن الثالث لا يجوز ان يرجع الى ذاتا او صفات ثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية
سلمنا لكن لم لا يرجع الى اوصاف سلبية ونمنع كون القبح ثبوتيا فان القبح هو التكليف للعالم بالمتمكن منه
ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدم جزءا من المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه
يجب عليه ترك الكذب لان قوله لاكذبن غدا اخبار عن وجه وليس بالعزم والوعد عليه ولانه علم قبحه فيفعله بل
يزداد القبح فيجب الامتناع فان العقلية الخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على انه يفعله ثم تغير عزمه
لم يكن كذبا لانحصار الخبار كان عازما على الكذب وهو انما اخبر عن عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الاتيان
بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان على الكذب في غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا
في خبره بخلاف صورة النزاع او يقال كل من الصدق والكذب هنا قبيح او نقول ان صدقه حسن وان
استلزم قبيحا فانه لا يلزم من استلزامه القبيح قبحه وان استلزم قبحه لكن باعتبار اخر كما ذهب اليه الجبائية
من التعليل بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان الحسن التخليص لا الكذب لو امكن التخلص بالتورية او
بالاتيان بصيغة الخبر من غير قصد الى الايجاد ذلك لا ارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فايدة البعثة
لتطرق هذا الاحتمال فيما يخبر به النبي صلعم وهو ضعيف لانه متى ادى ذلك الى الجهل والاضلال بالمكلفين لم
يجز صدوره من الله تعالى ولا من رسوله بخلاف الانسان وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال والعلم حكاية
عن المعلوم ومتاخر عنه في الرتبة فلا يؤثر فيه وجوبا ولا عدما اذ هو تابع له والوجوب الحاصل من العلم وجوب
لاحق اذ لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين الوضع العلمي في ان كل واحد منهما يقتضي وجوبا لاحقا ان العقل
قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في هيئة التطابق انما هو المعلوم اذ لولا تحققه على ما هو به لما

تعلق به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في كتبنا الكلامية ثم لو لزم من العلم الوجوب وانتفاء القدرة لثبت
ذلك في حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان فممتنع انه اخبر بانه
لا يؤمن وقوله تعالى تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما
ذكره في هذه السورة انما ثبت وله شرط خروجه من الدنيا كافرا والا كانت الايات المنذرة والوعيد للكفار
مقيدة بالكافر سواء تاب او لم يتب وهو باطل اجماعا الثاني ان يكون هذه السورة نزلت بعد موته
اذ لو كانت نزلت في حياته لقال وما يغني عنه ماله سلمنا لكنه كلف من حيث انه كان مختارا اذ الاخبار بعدم
الايمان لا ينافي القدرة كما قلنا في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي المكنة
ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وعن
السابع المقتضي للقبح هو الخبر المعقول مع عدم المطابقة ولا استبعاد في كون العدمي جزءا من علة الامر
الاعتباري انا قد بينا ان القبح امر عدمي ويجعله شرطا في القبح والشرط لا يستحيل نفي الثاني وعن الثامن
بالمنع من كون القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا ثبوته لكن بالوجه الذي وصفتموه بالخبر وبالكذب لصفة يحسن
بالقبح وعن التاسع ان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما
ماهية الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح لكونه
كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقة المخبر عنه مع علم المخبر
به كما كان شرطا في كونه كذبا وعن العاشر ما تقدم من كون القبح عدميا سلمناه لكن نمنع كون الظلم عدميا
بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم لا داخلا في ماهيته سلمنا لكن جاز ان يكون
الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرط وعن الحادي عشر بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه و
انما المتقدم الخبر بكونه قبيحا وعن الثاني عشر بالمنع من كون نقيضه عدما والاستدلال بصورة النفي على
الوجود دور لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان
اكثر المحققين ذهبوا الى ذلك كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا لكنها ثابتة في صفة الامكان وعن
الثالث عشر بتسليم الملازمة ومنع كذب التالي فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه وعن الرابع عشر
ان القدرة لا تزول باعتبار عروض امتناع الصدور لان حكمته يقتضي امتناع صدور القبيح عنه وعن
الخامس عشر ان المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون
انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما
هو القبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد
صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشاء
قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة وقراها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه
فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من
احكام الدين الا بالقول بالحسن والقبح العقليين وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي صلعم وبوعد
الله ووعيده مع امكان الكذب والاضلال من الله تعالى وتعبيده بخلق المعجز على يد الكاذب وانما طولنا
الكلام في هذه المسألة لكونها احد المطالب الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين تتفرعان
على هذه المسألة احديهما وجوب شكر المنعم والثانية حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون
الله تعالى وحسن توفيقه المسألة الاولى في ان شكر المنعم واجب عقلا اختلف الناس في ذلك فاوجبه

المعتزلة خلافا للاشاعرة لنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك الثاني انه دافع للخوف ودفع الخوف
واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون الشكر واجبا اما انه دافع للخوف فلان العاقل اذا راى غلبة اثار النعمة
خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من تركه لان العاقل يعلم انه اذا شكر النعم واثنى
عن نعمها واعترف بالانعام امن من المؤاخذة على ترك ذلك ونعلم ايضا بالضرورة ان طريقة الشكر امن
من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلقضاء الضرورية به واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثابت
الثالث انه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الامن وهنا الشكر طريق امن والاخر
مخوف الرابع لو لم يجب الشكر عقلا لم يجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضى لوجوب المعرفة وجوب الشكر
الثاني باطل والا لزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات وقال المكلف لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا
يستقر الشرع الا بالنظر في معجزتكم فينقطع النبي وهو باطل بالاجماع واحتجت الاشاعرة بالعقل والنقل اما النقل
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل وجود البعثة فينتفي الوجوب وقوله تعالى رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفائدة او لا
والقسمان باطلان اما الاول فلان الفائدة يستحيل عودها الى الله تعالى لانه غني ولا الى العبد لانها اما جلب نفع او دفع
ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا وكيف يجب المقتضي اليه ولانه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع فان الشكر لو
كان واجبا لم يكن ارادة مقتضيا شيئا اخر ولانه تعالى قادر على ايصاله الينا فيه بدون الشكر فيكون عبثا والثاني
باطل لان المضرة اما عاجلة وهو باطل لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها او اجلة وهو باطل
لان المضرة الاجلة انما يحصل القطع بثبوتها عند عدم الشكر لو كان الشكر يسد المشكور ويسويه الكفر اما
المنع عن ذلك فلا بل احتمال العقاب على الشكر قائم لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو حاول
مجازاة مولاه على نعمه استحق التاديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة ولان نعم الله بالنسبة الينا اقل من نسبة
اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في المحافل فعل قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا و
لان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فياتي بغير اللائق بجلاله تعالى فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو
قبيح عقلا ولان المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب و
الجواب عن الاول لما تقدم من التخصيص بالاوامر الشرعية والمجاز في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نمنع استحالة
تحقق الوجوب بدون العقاب فانه يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان العقاب يجوز اسقاطه
بعفو او شفاعة فلا يكون لازما للواجب وعن الاية الثانية انه لا يلزم منها الا نفي حجة المكلفين بانقطاع الرسل
وعن الثاني لم يجب الشكر لمجرد كونه شكرا لا لشيء اخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا لزم التسلسل بل لا بد
وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر واجب لذاته لا لغاية اخرى ولهذا
يعلل العقلاء وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء اخر وانه لم يعللوا شيئا اخر من جهات الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب
لفائدة اجلة عائدة الى المكلف هي الثواب قوله يمكن ايصاله بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق
وصفه الاستحقاق انما يحصل بواسطة العمل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع
يختلف فان وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان اداء الواجب لا يقتضي سببا اخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا
للضرر المتاخر قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو خوف
العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الاجل قوله انما
يتحقق ذلك في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفر قلنا ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق تاركه قوله
الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظائف الخدمة والقيام بالشكر

بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض عن الخدمة والتغافل عن الشكر وتمثيل النعم باللقمة باطل
فان نعم الله تعالى على العبد بايجاده واحيائه واقداره وما منحه من العقل والسلامة واقداره على اللذات
والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها ثم تكميلهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمان و
داود عليهما السلام حين شكرا نعمة الله على ذلك في قوله تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
وكذا شكر ابراهيم عم في الاولاد وغيرهم من الانبياء عم ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه تعالى قلته في
نفس الامر فان الملك لو اعطى فقيرا ما يغنيه ويزيل عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا
لكن منع العبث غير لائق من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغاية و
لا غرض ولا معنى للعبث سوى ذلك وينكرون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا
وشرعا المسالة الثانية في حكم الاشياء قبل الشرع اعلم ان الافعال البشرية منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس
في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع منها الا عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري كاكل الفاكهة
وشبهها ما لا يدرك العقل تحسينه ولا تقبيحه بضرورة وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة
الفقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية وابو علي
ابن ابي هريرة من الشافعية الى انها على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها
على الوقف وفسره بعض اصحابه بانه لا حكم وهذا ليس وقفا على الحقيقة بل هو قطع بانتفاء الحكم وللثاني
انا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه الاول ما عول عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة
مثلا منفعة خالية عن المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة فضروري والمخلوع
عن امارات المفسدة فلانه المقدر واما انتفاء الضرر على المالك فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن الاستظلال
بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاطما تساقط من حب زرعه اذا خلى عن المفاسد وعلة حسنه كونه منفعة خالية
عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها فضيلة للمعذرات وهذه الاوصاف ثابتة في مسالتنا هذه فيثبت الحكم
فيها لا يقال عدم العلم بالمفسدة يستدعى احتمالها وهو كاف في القبح لانا نقول العبرة في قبح التصرف بالمفسدة
المستندة الى الامارة اما الخالية فلا ولهذا لو قام العاقل من تحت حائط يحكم ابنا مستو في وصفه باحتمال سقوطه
سفهه العقلاء وتخلف ما لو كان الحائط مائلا ولان احتمال المفسدة ثابت في الفعل والترك فيلزم انفكاكه عنهما
وهو تكليف ما لا يطاق الثاني انه تعالى خلق الطعوم قائمة في الاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك الغرض
لا يعود اليه لاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا واستلذاذ المطعم اذ الضرر انما يتم
الثابت بالتناول فيكون التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع اذ الا واسطة اتفاقا فان كان بادراكها فالمطلوب
وان كان باجتنابها لكونه تناولها مفسدة فيتحقق الثواب باجتنابها او بان يستدل بها استدلالا باختيار
فالمطلوب انه ثواب الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم ادراكها وكذا الاستدلال بها
يتوقف على معرفتها الموقوفة على ادراكها الثالث انه يحسن من كل عاقل ان يتنفس في الهواء وان يتنفس منه اكثر مما
يحتاج اليه المحبوس ومن اقتصر على قدر ما يحتاج المحبوس اليه عد سفيها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا خاليا عن
المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وهو ثابت هنا الرابع انه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المفروض واجبا
او حراما لوجب على الله تعالى ارشاد عباده اليه فان عادته تعريفهم الحسن والقبيح فيما لا يدرك العقل ضرورة ولا
نظرا وفيما انتفى المنع الشرعي والاذن الشرعي دل على انه مباح الخامس انه تعالى علمنا انه نافع ولا ضرر فيه فذلك يستلزم
الاذن فيه اذ لو كان ما نعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف الغرض احتج القائلون بالحظر بانه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل الشرع لا حكم

ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب
والحرمة والجواب عن الاول المنع من عدم الاذن فانه ماذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحائط
الغير وعن الثاني بما تقدم من ان الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم
للوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب الشرعي لا العقلي سلمنا
لكن لا دلالة في الاية على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك اجماعا وقد
الزم الفريقان الاشاعرة بالتناقض فان قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان التصرفات ان كان المكلف
ممنوعا عنها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة ولا واسطة وهذان غير واردين فانه لا تناقض
في الحكم بعدم الاباحة والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام
المرادف للتصديق ومرادهم بالوقف اما انتفاء العلم بان الحكم هو الحظر او الاباحة وح يثبتا او
او عدم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل في فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة بل المباح هو الذي اعلم
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم فاذا انتفى فلا
اباحة المقصد الثاني في اللغات وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها بحثان الاول في ماهية
اللغة ماخوذة من لغى يلغو اذا لهج بالكلام وقيل من لغي يلغى وهي كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما
يلفظه الانسان ويخرج بالاشارات والرقوم ويخرج بالثاني المهمل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب
وهو مرادف للكلام عند الاصوليين فانهم حدوه بانه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع
عليها اذا صدرت عن قادر واحد فالمنتظم حقيقة في الاجسام اذ معناه الترتيب لكن لما توالت الاصوات
على السمع متوقتة شبهت بالاجسام وقيد بالحروف ليخرج المنتظم من غيره وقيل احترز به عن الحرف الواحد
فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كق وع وش فانه في الاصل قي بدلالة الياء
في التثنية فيقال قيا لكنها سقطت تخفيفا وليس بجيد فان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين الاثنين بل الاكثر
في الغيبة قلناه بحق اولا وقولنا المسموعة احتراز عن الكتابة وقولنا المتميزة احتراز عن اصوات الطيور
وقولنا المتواضع عليها ليخرج عنه المهمل وقولنا اذا صدرت عن قادر واحد احترازا عن ان ينطق قادر بحرف و
اخر باخر فانه لا يسمى المجموع كلاما لانه لم يصدر عن قادر واحد وهذا يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والنحاة
جعلوه اسما للمفيد وهو الجملة المفيدة خاصة وايضا فقولهم الكلام اقله حرفان اما ظاهرا او في الاصل
ينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع الحرف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير
مركبة والحركة يبعد ان يكون حرفا ثم لا يمكن العذر به في يا غلامي والتنوين ولام التعريف وفيه نظر فانا
نمنع كون كل كلمة كلاما بل يختص الكلام بالمركب هذا على اصطلاح النحاة فان الجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية
مثل زيد قائم او فعلية مثل قام زيد وقد تتركب تركيبا ثانيا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد اما زوج واما فرد واعلم ان الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة
بالزيادة واخرى بالنقصان كما لو زيدت ان الشرطية في قولك قام زيد او حذفت لفظة قام واقسام التركيب
اثنى عشر ثلاثة مركبة وسبعة مهملة والمستعمل اثنان اسم مع مثله ومع فعل محكوم به لا يقال ينتقض ما ذكرتم
بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلت انه نائب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب
ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يكون خطابا مع ثالث
كسائر الانشاءات البحث الثاني في الغاية الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات
بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يتعين بعضهم ببعض في اصلاح الماكل والملبس والمسكن

والمسكن ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجة فمست الحاجة الى سلوك طريق
التعريف وهي متعددة كالحركات والاشارات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام انفع في هذا
الباب من غيره اما اولا فلسهولته اذ احتياج الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس
الضروري فصرفها الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق لا يخلو من مشقة عظيمة
واما ثانيا فان الصوت يوجد في وقت الحاجة اليه وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى من غيره
مما لا يعدم وقت الاستغناء فيحصل بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به
عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير به عن المجردات وتوابعها بل وعن المعدومات بخلاف الاشارات
التي تختص بالمقارنات خاصة على انها قد يقصر نفعها اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارات اليها
والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة
الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او الحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير
عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر
المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من
غيرها والمستغني عن الالات والادوات اخف والمنفك عن ضرر الازدحام اخف مما لا ينفك والموضع الذي
عنه اخف والمقدور عليه في كل الاوقات اخف وما لا يتعب فيه وما لا مشقة اخف وذلك الشكل حاصل
في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان دون غيره من الحيوانات بتكوينه لذلك بالمقاطع الصوتية ومن اختلاف
تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية الفصل الاول في مباحث مهمة كلية تتعلق بالوضع
البحث الاول الواضع اختلف الناس هنا فذهب بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعية اي لذاته وهو منقول
عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير وقال المحققون انها بواسطة الوضع و اختلفوا
فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة
من الفقهاء ووضعه مستفاد من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد
او جماعة او يخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما
من واحد او جماعة تواطؤا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرها بعد ذلك الوضع بالاشارات و
القرائن كالاطفال والاخرس الذين يتعلمون الوضع بسبب التكرار وقال الاخرون بعضها اصطلاحي وبعضها
توقيفي واختلفوا فقال الاستاذ ابو اسحق القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي
وقال اخرون بالعكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا هنا
وهو اختيار القاضي ابي بكر والغزالي وجزم الجميع بابطال قول عباد لان الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع
اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا
نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنى الوارد وبالعكس لكن وقد دلت اللفظة كما دلنا في اللغة احتج
بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب بمنع
الملازمة فان الواضع ان كان هو الله كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان
هو البشر كان المخصص هو حضور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما في الالقاب احتج الاشعري
ومن وافقه بوجوه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فتكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفرق ولان الاسم
ماخوذ من السمة وهي العلامة والافعال والحروف كذلك فتكون اسماء لوجود المعنى المشتق منه فيها ولتعذر التكلم
بالاسماء وحدها فتعليمها يستلزم تعليم الافعال والحروف الثاني انه تعالى ذم من سمى بغير توقيف لقوله تعالى ان هي

الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عداها سموه توقيفا لم يبق هذا الذم
الثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد الالسنة والخلق عليها اسم الالسنة اطلاق اسم المحل على الحال اذ لا
اختلاف في تركيبها وتاليفها ولو ثبت فانه في غيرها ابلغ واكمل فكان جعله اية ادل من هذه فوجب حمله على
اللغة الصادرة عن الالسنة واطلق عليها اسم الالسنة اطلاق اسم الالة على المعلول وهو من احسن وجوه
المجاز الرابع العمومات كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة
في هذه العمومات الخامس لو لم تكن اللغات توقيفية لزم الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم
مثله بيان الشرطية ان الاصطلاح انما يتم بان يعرف الجماعة المصطلحون ما يقصده كل واحد منهم وانما يتم ذلك
بطريق كالالفاظ والكتابة وعلى كلا التقديرين فلا بد من طريق وتلك الطريق لا تفيد لذاتها بل بالاصطلاح فان
كان بالاول دار والا تسلسل السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ارتفاع الامان عن الشرائع لاحتمال
تبدل لغاتها ولا يجب اشتهارها فان معجزات الرسول صلعم اشهر منها ولم يتواتر نقلها والانامة والاذان مع
اشتهارهما واظهارهما في زمن النبي صلعم والاعلان بهما على رؤوس الاشهاد وقد اختلف فيهما احتج ابو هاشم
بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دلت على سبق الوضع على الرسالة فلو كانت اللغات توقيفية
لتاخرت عنها اذ التوقيف عن الله تعالى انما هو على لسان رسله ولانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري
بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل وغيره والاول باطل والا
لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم به فان العلم بالصفة مسبوق
بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل
لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون
قد خلق العلم الضروري فذلك هو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كونه ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى
طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح واحتج ابو اسحق بان الاصطلاح يتوقف على
تعريف كل واحد منهم من غيره ما في ضميره على ما تقدم فان عرفه باصطلاح اخر تسلسل فلا بد في اول الامر من
التوقيف من الجائز ان يحدث بعد ذلك لغات كثيرة بالاصطلاح بل الواقع ذلك فان كل وقت يجدد لاهل
اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها من قبل والاعتراض على الاول من وجوه الاول جاز ان يكون المراد من التعليم الالهام
بالاحتياج الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها ونسبة التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كقوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس لكم الثاني اعطاه ما تمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم بل فعل صالح لان يترتب عليه
حصول العلم يقال علمته فلم يتعلم الثالث ما يفعله العبد منسوب اليه تعالى باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل
بعد الاصطلاح يكون مستندا اليه تعالى بالاخرة فصح اسناد التعليم اليه الرابع يجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات
والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمة والعلامة او من
السمو وكل معرف لغيره اسم له وتخصيصه باللفظ المعين عرف خاص الخامس جاز ان يعلمه ما اصطلح عليه قوم
تقدموه السادس لا دلالة على كل الاسماء في كل زمان او الاسماء التي في زمانه السابع يجوز ان يكون قد نسيها
او لم يعلمها اولاده فعدمت بموته فاصطلح اولاده على وضع هذه اللغات الموجودة لنا والكلام انما هو في
اللغات الثامن يجوز ارادة المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة وفيه نظر التاسع توقف نطق الاسماء
على نطق الحروف والافعال لان تستلزم لو سلم توقف التعليم على التعليم لجواز الاصطلاح فيهما العاشر كون الاسم
من السمة لا يستلزم صدقه على الافعال والحروف اذ لا يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه المعنى وعلى الثاني
ان الذم ليس باعتبار التسمية لاعيان بل باطلاق اسم الالهة على الاصنام مع اعتقاد تحقق المسمى فيها وعلى الثالث

الثالث اذا خرجت الحقيقة وتعين المجاز لم يكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار على اللغات او على
الخارج وفيه نظر لان دليلنا اللغات من وجهين احدهما ان استعمال اسم العلة في المعلول اولى من غيره والقدرة
صادرة عن اللسان فلسان الاقدار على اللغات صادرة عنه وكذا الخارج بل نسبة اللسان اليها نسبة المحل
الى الحال الثاني ان هذه زيادة اضمار بخلاف ما قلناه وعلى الرابع ان المراد ما فرطنا في الكتاب لا تفريط فيه
سلمنا لكن المراد ما فرطنا في شيء من الاحكام سلمنا ان المراد تبيين كل شيء لكن جاز ان يكون معرفة اللغات
من تقدم وكذا باقي الايات وعن الخامس النقض بتعليم الاطفال اللغات من ابائهم بتكرار الخطاب عليهم من
بعد اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية معلمها
من الخطاب بعليهم من بعد اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى
توقيفية ثم تعلمنا ثم اصطلحوا على هذه لا يقال اذا كان لا بد من توقيفية فليكن هذه لانا نقول نمنع ذلك وهو
لا يفيد التعيين وفيه نظر لان البحث غير مختص بلغة خاصة وعلى السادس انه لو عين الاشتهار والمعجزات انما خفي
بعضها حتى صار الحاد الاشتهار غيرها وللاكتفاء بالكتاب العزيز عنها واختلاف فصول الاذان لاحتمال تسويغ
الجميع او غلط المؤذن فنقص او زاد مع فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى الحجة الاولى للبهشمية المنع من
انحصار التوقيف في البعثة بل جاز ان يكون بالوحي او بعلم ضروري يخلقه الله تعالى وعلى الثانية يجوز ان يخلق
علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها وان لم يخلق العلم الضروري بان الواضع هو الله تعالى
سلمنا لكن لا يلزم من العلم الضروري بانه تعالى هو الواضع العلم الضروري بذاته وصفاته الايجابية والسلبية
اقصى ما في الباب تحصيل العلم به تعالى ببعض الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته تعالى فيبقى التكليف بمعرفته
كما كان سلمنا لكن لا نسلم انه ينافي التكليف مطلقا بل التكليف بمعرفته خاصة لان هذا التخصيص لا ينافي التكليف
بسائر الاشياء سلمنا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية سلمنا لكن جاز ان يخلقه في غير العاقل واذ قد
ظهر ضعف الكلامين فالاقرب التوقف وتجويز كل واحد منهما وان كان التوقيف اقوى البحث الثاني في ان اللغة
لا تثبت بالقياس اختلف الناس في ذلك فقال القاضي ابو بكر وابن شريح وجماعة من الفقهاء واهل العربية
انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وليس الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير
موضوعة لمعان توجبها والقياس لا بد فيه من جامع يكون علة باعتبار معرفته وانا قيل هذا سيبويه فالمراد
انه حافظ كتابه او شبيه سيبويه او محيط بعلمه ولا في اسماء الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المتميز
بذلك عن غيره ولان اطرادها واجب نظرا الى تحقيق معنى الاسم فان معنى العالم من قام به علم وهو متحقق في كل
من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من
العكس ولا في مثل رفع الفاعل لانه ايضا بطريق قانون استفيد من وضع اهل اللغة فلا يرفع هذا الفاعل قياسا
على رفع ذلك الفاعل بل الخلاف انما هو في اسماء وضعت على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما
وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته المعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل ومثل
اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الاخفاء في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم
الزاني على اللائط لمشاركته الايلاج المحرم والحق انه لا قياس لنا وجوه الاول ما سياتي من ابطال العمل بالقياس
الثاني ان اثبات اللغة بالمحتمل الثالث ان اهل اللغة ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله للنبيذ بالتوقيف
لا بالقياس وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان التعدية الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا
واحتمل كلا منهما على التساوي فلا يدل على احدهما دون الاخر احتجوا بوجوه الاول الدوران فيما ثبتنا ان الاسم دائر
مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي بالعلية ووجود الاسم في الفرع تبعا لوجود الوصف فيه

ان العرف انما سميت بالانسان والفرس من كان في زمانهم ثم نحن طردنا نحن الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع
الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصبوا ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا
نحن الباقي عليه لمشاركته في وصف الفاعلية والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله نعم فاعتبر فانه
كما دل على القياس الشرعي دل على اللغوي الرابع ان القياس يقطع وشارب النبيذ يحد وكذا اللائط
ورد الشرع فيهم بل بمجرد القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران هنا لا يدل على علية الوصف
بمعنى الباعث بل بمعنى الامارات وكما دار اسم الخمر مع الشدة المطربة كذا دار مع الشدة المعتصرة من ماء العنب
ينتقض بما ذكرتموه بتسمية الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق مع عدم
الاطراد ودوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وعن الثاني ان التسمية ليس على نحو القياس بل لان
العرب وضعت تلك الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم لا المعين ثم قسنا نحن على ذلك المعين وعن الثالث
منع دلالته على القياس على ما يأتي ومنع العموم من كل اعتبار ولئن عم المعتبر ومنع حد شارب النبيذ بالقياس في
التسمية بل بالنص كما في قوله عليه السلام ان من التمر خمرا وهو توقيف لا قياس في اللغة او بالقياس في الحكم وهو ان العلة
في حد شارب الخمر لاجل تناوله المسكر وهو موجود في النبيذ وحد اللائط لمشاركته في المعنى وهو الايلاج المحرم
لا التسمية وقطع النباش لمشاركته السارق لا لاتحاد في التسمية كما في الاقيسة الشرعية **البحث الثالث** في انه لا يجب
ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية وذلك يوجب احد الامرين اما
المقدمة الاولى فلان من جملة المعاني الاعداد وهي غير متناهية وذلك يوجب خلو البعض عن الالفاظ وهو المراد او وضع اللفظ لما لا يتناهى من المعاني وهو محال
اذ وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل ما لا يتناهى محال اما المقدمة الاولى فلان من جملة انواع المعاني
الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه مركب من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يكون لا محالة متناهيا
واذا ثبت خلو بعض المعاني عن الالفاظ فنقول المعاني قسمان منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه لكثرة تداولها
بين الناس وعلمهم بمزاولتهم لها فيجب وضع الالفاظ بازائها لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف ومنها
ما لا يكثر الحاجة الى التعبير عنه فانه يجوز خلوه عن الالفاظ وذلك كانواع الروائح واعلم ان اللفظ المشهور بين
الناس الخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكياء كما يقوله ابو هاشم وجماعة من مثبتي
الاحوال ان الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم بين الناس بل هي موضوعة بازاء معنى يوجب للجسم كونه متحركا
لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم متحركا فاما تلك الحالة التي يجعلونها معنى يوجب المتحركية فغير معلوم
لاكثر العقلاء فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى الحركة الا نفس كون الجسم متنقلا وفيه نظر لان الواضع ان
كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره
ذلك المعنى واستعمله في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق **البحث الرابع** في تعيين
الغرض بالوضع الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها المكنة من تفهيم ما يتركب من مسمياتها بواسطة
تركيب تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض ان تفاد بها معانيها والا لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها
موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم متوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك
المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور لا يقال هذا وارد في المركب اذ لا يفيد معناه الا بعد العلم بوضعه
المركب لمعناه فيستدعي سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا نقول نمنع توقف افادة
المركب لمعناه على العلم بوضعه وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا ان الحركات المخصوصة
لتلك المعاني فاذا سمعنا تلك الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة
بعضها الى بعض واذا حصلت المفردات مع النسب فهنا حصل العلم بالمعاني المركبة وفيه نظر لان الغرض من

من وضع اللفظ قد بينا انه تعريف الغير ما في ضمير المتكلم من المعاني المدلول عليها بالالفاظ سواء كانت المعاني
مفردة او مركبة ولا دور هنا فانا لا نستفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ بل نستفيد قصد المتكلم
ارادة غرضه من المعاني المفردة من تلك اللفظ المفرد واعلم ان الالفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية
بل للدلالة على الذهنية اما في المفردات فلانا اذا ظننا في جسم بعيدا انه صخرة سميناه باسم الصخرة فان دنونا واختلاف
الاسماء عند اختلاف الصور الذهنية تدل على ان اللفظ يدل عليها واما في المركبات فلانا اذا قلنا قام
زيد لم يفد قيامه والا لم يكن كذب بل الحكم فاذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب استدللنا به على الوجود
الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني
الخارجية والحقائق العينية ولم يتحدث على الغير باستعمال اللفظ فيما وضع له والمتخيل للصخرة
انسانا انما سمى الصخرة الخارجية بالانسان لما تصوره من الصورة الانسانية نعم انه حكم غلطا بثبوتها في
ذهنه للخارج فاخطأ في الاطلاق فاللفظ الموضوع للخارجي لم يختلف في نفس الامر وجواز اطلاق اللفظ
على الشيء مشروط باعتقاد انه كذلك في الخارج والكذب في المركب انما يمتنع لو كانت دلالته قطعية **البحث
الخامس** في كيفية تعريف الوضع اعلم ان الامور الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة وهما عربيان فيجب
البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة حيث انهما واردان بلغة العرب لما يتعرف من ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض الى معرفة هذه لتعلقها بالنقل فاذن طريق المعرفة اما
النقل او المركب من العقل والنقل اما النقل فهو متواتر وهو ما يعلم وضعه بنقل مفيد للعلم كالسماء والارض
ورفع الفاعل ونصب المفعول واما احاد وهو كثير واما المركب فهو كما اذا استفدنا بالنقل جواز الاستثناء
من الجمع وان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فنعلم بالعقل بواسطة المقدمتين ان الجمع للاستغراق وقد اعترض
بامتناع التواتر فان الالفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس قد اختلف الناس فيها اختلافا
يمنع معه القطع فكيف الالفاظ الخفية وبيانه انهم اختلفوا في لفظة الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية
واخرون جعلوها عربية واختلفوا فقال قوم انها موضوعة واخرون انها مشتقة واختلف الفريقان
اختلافا عظيما وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق
ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك في انه غريب وكذا اختلفوا في صيغة الامر والنهي
وصيغ العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله وعظم شهرتها واذا كان الظاهر هو ذلك فكيف الخفي
وكيف يدعى التواتر في مثل ذلك ولا يكفي دعوى التواتر في علم معانيها في الجملة كاطلاق لفظ الله تعالى على الاله تعالى
وان خفي الموضوع له هل هو الذات او المعبودية او القادرية وكذا غيرها لان ذلك يوجب الشك في المسمى لانا
اذا علمنا اطلاق لفظ الله تعالى على الاله من غير ان نعلم هل المسمى الذات او كونه معبودا او قادرا على الاختراع او
خالق الخلق وكونه بحيث يتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المستعمل فيها هذا اللفظ لم نعلم المسمى قطعا
وايضا من شرط في زمان الانتقال اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا الى ان
ينتهي النقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولانها لو نقلت وضعها لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله الا انا نقول كل من سمع لغة معينة
من غيره لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر بل غايته نقلهم الاستفادة الى اسناد وكتاب مصحح وليس وضع اللفظ
لمعنى من الامور العظيمة التي يشتهر نقلها ويتوفر الدواعي عليه ولانا نسمع من كثير من العرب في زماننا الفاظا
واعرابا مختلا مع انا لا نعرف المغير واذا سلمنا لكنه قد اشتهر فان اللغة انما اخذت عن مجموع محصورين كالخليل
وابي عمرو بن العلاء والاصمعي وابي عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر فلا
يحصل القطع بقولهم ولا يكفي القطع بصدق بعضها فانه غير معلوم العين فلا لفظ الا ويجوز ان يكون خطأ

الآحاد فلا يفيد إلا الظن ومعرفة القرآن والسنة يتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف وإذا
كانت مظنونة كان مدلول الكتاب والسنة ظنيا وهو باطل بالإجماع ولأن خبر الواحد إنما يفيد الظن
لو سلم عن المعارض والقدح في الناقل وهو منتف هنا فإن أجل ما صنف في النحو واللغة كتاب سيبويه
وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه ظاهر واتفق جمهور أهل اللغة على القدح
في كتاب العين وأورد ابن جني في الخصائص بابا في قدح أكابر الأدباء بعضهم في بعض وبابا آخر في أن لغة
أهل الوبر أصح من لغة أهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وبابا آخر في الغريب لم يعلم الأمر في ابن أحمر
الباهلي ويروى عن رؤبة وابنه أنهما ارتجلا ألفاظا لم يسبقا إليها وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب
فهو من كلامهم ونسب الأصمعي إلى الخلاعة وزيادة ألفاظ في اللغة التي هي لم تكن ومن العجب أن الأئمة
الدالة على أن خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقبلوا في اللغة التي هي الأصل فكانت أولى ويجب أن يبحثوا عن
رواتها وجرحهم وتعديلهم كما في رواة الشرع وأيضا فإن الرواية تقبل مع عدم التطرق إليها بالزيادة و
النقصان وقد حصلا هنا أما الزيادة فكما نقل عن رؤبة وابنه والأصمعي والمازني وأما النقصان فقد قال
ابن جني إن الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الإسلام فلما
رجعت العرب إلى أوطانها راجعوا الشعر وقد هلك أكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع إليه فلم يحفظ إلا القليل
وروى ابن جني عن يونس بن حبيب عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ويروى كثير في
معناه وهو يدل على تطرق التغيير واعتراض الأحداث على اللغة وقد عجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه في اليوم
خمس مرات وهو فصول الأذان والإقامة والجهر بالقراءة ورفع اليدين فإذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال
اللغات وكيفية الإعراب مع قلة وقوعها وعدم اشتغالهم بتحصيلها إلا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين وأما
الاستدلال بالمقدمات النقلية فإنما يتم لو امتنعت المناقضة على الواضع وإنما يمتنع لو كان الواضع هو الله تعالى
وذلك غير معلوم فلا يحصل الجزم بالإنتاج لا يقال قد أجمعوا على الاستدلال بهذه الطريقة في مباحث النحو والتصريف
والإجماع حجة لأنا نقول إثبات الإجماع سمعي وكل سمعي فرع على النحو واللغة والتصريف فلو أثبتنا الأصل بالإجماع
دار والجواب عن هذه الإشكالات أن من النحو واللغة والتصريف ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك وأنها في الأزمنة
الماضية كذلك كلفظ السماء والأرض فإنا نعلم قطعا استعمالها في معنييها الآن وفي زمان الرسول صلعم والقدح
في مثل ذلك غير مقبول لجريانه مجرى شبه السوفسطائية ومنها ما يعلم بالآحاد وأكثر ألفاظ القرآن من الأول
في نحوه وتصريفه فقام مقام الحجة وأما الثاني فقليل جدا ويتمسك به في ظنيات المسائل لا في علمياتها ووجوب العمل بها
ثبت بالإجماع والإجماع ثبت بالقسم الأول العلمي لا بالثاني الظني **الفصل الثاني** في تقاسيم دلالة الألفاظ وفيه
مباحث الأول اللفظ إما أن يدل على المعنى بتوسط وضعه له فتكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار
والسقف أو بتوسط دخوله فيما له الوضع فتكون الدلالة تضمنا كدلالة البيت على الجدار أو بتوسط لزومه لما
له الوضع وتسمى دلالة الالتزام كدلالة البيت على وقاية الحر والبرد ودلالة السقف على الجدار والمراد من الدلالة
فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه وتخيله بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع وقيدنا بالتوسط في الدلالات الثلاث
ليخرج اللفظ المشترك بين الكل والجزء وبينه وبين اللازم والمطابقة وضعية صرفة والباقيتان بمشاركة من الوضع
والعقل فإن اللفظ إذا وضع للمركب وللملزوم كان فهم المركب والملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في
الالتزام اللزوم الذهني وإلا لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع فيه وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ
فلو لم يلزم من العلم بالماهية العلم به انتفت الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي بدليل أن الجوهر والعرض
متلازمان ولا ينتقل من اللفظ الدال على أحدهما إلى الآخر وليس بجيد فإنه لا يلزم من حصول الشرط حصول

المشروط نعم الحق وجود الدلالة مع معاندة الخارجية كدلالة العدم على الملكة ثم اللزوم الذهني شرط لا سبب
البحث الثاني في المفرد والمركب اعلم أن الألفاظ بحسب المعاني وكما أن من المعاني ما هو بسيط ومنه
ما هو مركب كذا من الألفاظ مفرد ومنها مركب وذلك لأن الدال بالمطابقة إما أن لا يقصد بجزء منه الدلالة
على شيء البتة حين هو جزؤه فيسمى مفردا كزيد وإما أن يقصد كقولنا زيد قائم فيسمى مركبا ومؤلفا وقولا و
قيل المفرد اللفظ بكلمة واحدة والمركب ما اشتمل على كلمتين فنحو بعلبك مركب بهذا المعنى دون الأول ونحو
ضرب بالعكس والزم الأول أن التركيب في نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر وليس بجيد إذ الدال على المجموع
وما يدل جزء من أجزائه دون الباقي غير مطرد لأنه ضم مهمل إلى المستعمل وهو غير مفيد ونحو عبد الله إذا جعل
علما على شخص مفرد حال العلمية لأن كل واحد من جزئيه لا يقصد به الدلالة على شيء أصلا ولا ينافي ذلك
القصد بإرادة أخرى وباعتبار آخر وهو اعتبار الوضعية فإنه يكون مركبا **البحث الثالث** في الكلي والجزئي
اعلم أن اللفظ المفرد إما أن يمنع نفس تصور معناه من الشركة فيه وهو الجزئي الحقيقي ويطلق الجزئي على كل أخص تحت أعم
وهو أعم لعموم الجنس لانفكاكه تصورا أو لا يمنع وهو الكلي وانقسامه بالنسبة إلى الوجود الخارجي وتعدده إلى
ستة وبالنسبة إلى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي إما تمام الماهية أو جزؤها فالأقسام ثلاثة الأول
أن يكون الكلي تمام الماهية وهو النوع الحقيقي ويرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في
جواب ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية ويطلق النوع على أخص الكليين المقولين في جواب ما هو وهو
بكمال الشركة فمنه قريب ومنه بعيد وإن لم يكن مقولا في جواب ما هو بل هو في جواب أيما هو فهو الفصل و
يرسم بأنه كلي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره الثالث أن يكون خارجا عن الماهية ويسمى العرضي
وهو إما أن يختص بحقيقة واحدة ويسمى الخاصة ويرسم بأنها كلية يقال على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا
عرضيا وإما أن لا يختص ويسمى العرض العام ويرسم بأنه كلي يقال على أفراد حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا عرضيا
فالكليات هذه الخمسة لا غير وللذاتي خواص ثلاث الأولى أن يمتنع تصور الشيء إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولا
أي يتقدم عليه في الوجودين والتعقل الثانية أنه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له الثالثة عدم احتياجه إلى علة
لعلة الماهية فإن جاعل السواد هو الذي جعله لونا والأولى حقيقية والباقيتان إضافيتان وقد يترتب
الأجناس مترتبة فلا بد من الانتهاء إلى ما لا جنس فوقه ويسمى جنس الأجناس ويتنازل الأنواع إلى ما لا نوع
تحته وهو السافل وبينهما مراتب متوسطة والعرضي قد يكون لازما وقد يكون مفارقا واللازم إما للماهية
والمفارق إما سريع الزوال أو بطيئه وعلى كلا التقديرين إما سهل الزوال أو عسره واللازم إما بوسط أو بغير
وسط فهذه جملة مختصرة في الكليات والاستقصاء ذكرناه في كتبنا المنطقية **البحث الرابع** في بسائط الكلام اللفظ
المفرد إن لم يستقل بالدلالة فهو الحرف وإن استقل فإن لم يدل على الزمان المعين بصيغته ووزنه فهو الاسم
وإن دل فهو الفعل ونحو الفعل المكان بخلاف فتحسد والاسم قد يدل على معنى هو الزمان كاليوم والأمس
وقد يدل على معنى جزؤه الزمان كالمتقدم والمتأخر والصبوح والغبوق والزمان هنا غير معين ولتنا
بالتصريف كتقدم ويتقدم وأصبح ويصبح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم وأيضا الاسم إما أن يكون
مانعا من الشركة فإما أن يفتقر إلى ما يرجع إليه وهو المضمرات أو لا وهو الأعلام أو لا يمنع فقد يكون اسما
للماهية ويسميه النحويون اسم الجنس أو لموصوفية أمر ما بصفة وهو المشتق كالضارب وهو شيء ما مجهول
عند السامع من حيث الذات معلوم من حيث هو الوصف ويختص بصحة الإخبار عن مسماه بمجرد ذكره بخلاف
قسيميه لا يقال هذا إخبار عنهما خاص لأنا نقول أخبرنا عنهما لا بمجرد ذكرهما بل معبرا عنها باسميهما لا يقال
يصح أن يقال ضرب فعل ماض وفي حرف جر لأنا نقول الإخبار هنا عن اللفظ لا عن المسمى لا يقال يصح أن يقال

ضرب لا يخبر عن مسماه بجيد ذكره لانا نقول الاخبار هنا عن اللفظ ايضا لامتناع ان يكون لمسمى ضرب مسمى
ينقسم الى الصحيح وهو ما لم يكن في آخره الف ولا ياء قبلها كسرة والى معتل اما مقصور وهو ما كان في آخره الف
لا ياء وقبلها كسرة وان كان في اخره همزة قبلها الف واما منقوص وهو ما كان في اخره ياء قبلها كسرة وان كان
في اخره همزة قبلها مدة فهو الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يدخله جر وتنوين او
غيره وهو ما لا يصلح ذلك فيه من المعربات واما مبني وهو ما شابه مبني الاصل وايضا فهو اما ظاهر واقل
ما يكون من ثلث احرف حذرا من الاجحاف مع قوته بالنسبة الى ضميمة اللفظ لكن وجوب الثلاثة منها وقد يحذف
الثالث لعارض كيد ودم واب ولان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف عليه لا يكون متحركا فلا بد من
متوسط للتنافي بين المتحرك والساكن فوجبت الثلثة لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافي بينه وبين الاخير
وان كان ساكنا فبينه وبين الاول لانا نقول انه متحرك ولا منافرة بينه وبين الاخير من حيث ان اللسان قد عرض
له الكلال بتوالي المتحركين فيطلب الراحة بالساكن واما مضمر اما متصل كالتاء من فعلت والكاف من ضربك والياء
في غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم كاسماء الاشارة نحو ذا وتا وتثنيتهما وجمعهما وقد يدخل
عليها هاء التنبيه في اوله وكاف الخطاب في اخره والمنسوب ما يدخل عليه ياء النسبة كهاشمي وعلوي والفعل ينقسم باقسام
الزمان الى ماض كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويخلص لاحدهما بالقرائن كالان في الحاضر
والسين وسوف في المستقبل ويختص المضارع بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والتاء والياء واما فعل
الامر فانه نوع عن حرف المضارعة والماضي اذا اسند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير وافعال الفعل
على الغائب عند بعضهم مركبة وعند اخرين مفردة واما الحرف فانه رابطة بين الاسم والفعل وانه اقسام ثلثة الاول ما
يكون حرفا خاصة كمن والى وفي وحتى والتاء واللام وباء القسم وواوه وتاؤه والثاني ما يكون حرفا تارة واسما اخرى
كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ والثالث ما يكون حرفا تارة وفعلا اخرى كحاشا وعدا وخلا وسياتي البحث في ذلك
كله ان شاء الله تعالى **البحث الخامس** في نسبة اللفظ الى المعنى اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد اللفظ و
يتكثر المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يتحدا معا فان كان المعنى مانعا من الشركة لنفس تصوره فهو
العلم او المضمر والمبهم على ما سبق وان لم يمنع فهو الكلي فان تساوت افراده فيه فهو المتواطي اي المتوافق
افراده فيه وان تفاوتت بان كان بعضها اشد فيه من الاخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج او كان
بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها اسبق فيه من الاخر كالبياض والنسبة اقدم من البعض
الاخر فيه كالوجود للعلة والمعلول يسمى مشككا من حيث مشابهته المتواطي باعتبار اتحاد المعنى والمشترك باعتبار
اختلاف افراده فيه كان الناظر فيه يشك هل هو مشترك او متواطي ولنا فيه نظر ذكرناه في كتبنا العقلية الثاني ان
يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة كانسان وفرس سواء تباينت المسميات بذواتها كهذا المثال او كان بعضها صفة
لبعض كالسيف والصارم او صفة للصفة كالناطق والفصيح الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المترادف
كالانسان والبشر سواء كانا من لغة واحدة او من لغات الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فهذا اللفظ لا يخلو
اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني او وضع لهما معا والاول ان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان
كان لمناسبة فان كانت دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى سمي بالنسبة اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل
اللغة وشرعيا ان كان هو الشرع كالصلوة والزكوة وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة والخاص
كاصطلاحات النحاة والنظار وغيرهم وان لم يكن اقوى فبالنسبة الى الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجاز فان كان
جهة النقل المشابهة سمي مستعارا وان كان اللفظ موضوعا لهما معا فعرف فان كان افادته لهما على السواء فهو المشترك
بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان

مشتركا من هذه الحيثية وكون المراد هذا وذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثية وقيل بالعكس
وان كانت دلالته على احدهما اقوى سميت اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح ماولا ولا يخفى
نظرا فانه يعطي كون المشترك جنسا للمجمل وضع اللفظ فيه لمعنيين دفعة وكون الظاهر والماول جنسا له اخلو و
ليس نجيبا اما اولا فلانا لا نشترط في المشترك اتحاد زمان الوضع بل لو وضع اولا لمعنى واستعمل فيه ثم وضع
ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه ايضا وتساوى الاستعمال فيهما سمي مشتركا واما ثانيا فلان الظاهر والماول قد يوجد في
الواحد كما في الحقيقة والمجاز والاجود ان يقال ان وضع لمعنيين وضعا اولا سواء كان الزمان واحدا او متعددا
وسواء كان الواضع واحدا او اكثر فهو المشترك والا فما تقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به
فهو النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو الظاهر والمرجوح هو الماول واعلم ان
الاقسام الثلثة الاول اشتركت في الوحدة وعدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذا عرفت
هذا فنقول النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير
مانع من النقيض فالمشترك فيه وهو مطلق الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس براجح
ولا مرجوح والماول مرجوح فلا يكون راجحا قطعا فقد اشترك المجمل والماول في عدم الرجحان الا ان المجمل وان
كان غير راجح فهو غير مرجوح والماول مرجوح ويقال المشترك بينهما المتشابه فهو جنس لنوعي المجمل والماول **البحث
السادس** في اللفظ المركب قد عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة الغير ما في الضمير عند الحاجة وانما يكثر
ذلك في المركبات فنقول المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية اي وضعية ولا والاول اما ان يفيد طلب
ذكر ماهية الشيء ويسمى الاستفهام او طلب تحصيله فان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو
السؤال وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس سواء كان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان لم يفد طلبا
افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب لذاته وهو الخبر والقضية والقول الجازم او لا يحتملهما ويسمى
التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب والحصر بالاستقراء وفيه نظر فان التمني والترجي
يشتملان على الطلب وقد جعلا في التقسيم قسيمين وكذا الطلب مثل القيام فانه خبر يدل على طلب الفعل بالالتزام
واما دلالة الالتزام فاعلم ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معاني المفردات او من تركيبها فالاول ان كان
المدلول عليه بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضاء وذلك الاشتراط قد يكون عقليا مثل رفع
عن امتي الخطا فان العقل دل على عدم الصحة الا باضمار الحكم الشرعي وقد يكون شرعيا كقوله اعتق فانه يستلزم
تحصيل الملك اذ لا يمكن الوفاء به شرعيا الا معه وان كان المدلول بالالتزام تابعا لتركيبها فاما ان يكون مكملا كدلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب او لا يكون فقد يكون المدلول عليه بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر و
قد يكون عدما مثل ان تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة رفع عن امتي الخطا على
الاضمار ليس مستفادا من المفردات بل من التركيب **البحث السابع** في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان لم يكن له معنى كان
مهملا وان كان فاما ان يكون ذلك المعنى لفظا او لا يكون والثاني يتقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا
وكلاهما اما ان يدل على معنى او لا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة
وانواعها واصنافها فان لفظة الكلمة تتناول لفظة الاسم وهو لفظ مفرد ويتناول لفظة الرجل وهو لفظ مفرد
دال على معنى مفرد وكذا الامر والنهي والعام والخاص وامثالها الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع لمعنى مركب كلفظة
الخبر فانه يتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ مركب وضع لمعنى مركب الثالث لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف المعجم
فانه يتناول كل واحد من احاد حروف التهجي وتلك الحروف لا يفيد شيئا لا يقال الالف اسم لتلك المدة فله معنى لانا
نقول لا نسلم بل هو عدم دلالته سوى افادة تلك المدة الرابع لفظ مركب لم يوضع لمعنى وليس بموجود لان التركيب انما

يحصل لغاية الافادة فاذا اشتقت لافادة انتفى التركيب البحث الثالث في الاسماء المشتقة وفيه مباحث الاول
في الاشتقاق قال الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر
وفيه نظر لانتقاضه بالماضي اذ انسب الى المستقبل والمصغر بالنسبة الى الاصل ونظائره ولان الاشتقاق ليس
الوجدان وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وينتقض التعقيب بالاصول
وقيل ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقيل ما غير من اسماء المعاني عن شكله بزيادة
او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وكيف كان عرف فلابد له من اركان اربعة اسم موضوع لمعنى ولفظ
اخر له نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين في الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط
او حركة فقط او فيهما معا اما بالزيادة والنقصان او بهما معا قال فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحق
انها خمسة عشر والظاهر ان فخر الدين الرازي راى التغيير بزيادة ونقصان وهما في تلك حرف وحركة وفيهما
معا ومضروب الثلثة في نفسها تسعة وليس كذلك فان الجنسين البسيطين اعني الزيادة والنقصان يجيء منهما ستة
ستة اقسام زيادة الحرف وزيادة الحركة نقصان الحرف نقصان الحركة زيادتهما معا نقصانهما معا
والجنس المركب يجيء منه تسعة اقسام فان الزيادة مع النقصان اما ان يقعا في الحركة فقط او في الحرف فقط او
معا فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زيادة الحرف نقصانها مع زيادة الحركة والحرف فهذه
ثلثة ذكر منها الثاني واغفل الباقيين والذي في الحرف نقصانه مع زيادته نقصانه مع زيادة الحركة والحرف نقصا
مع زيادتهما فهذه ثلثة ذكر منها الثاني فقط والذي فيهما مع نقصانهما مع زيادتهما معا مع زيادة الحركة نقصا
مع زيادة الحرف فهذه ثلثة ذكر منها الاول فقط فظهر ان الاقسام خمسة عشر ا زيادة الحركة فقط طلب من الطلب
زدت حركة اللام فانها في الفعل معتبرة لكونها حركة بناء فهي لازمة بنيت الكلمة عليها من اول وهلة مضارعة
كالجزء من الفعل بخلاف حركة المصدر فانها حركة اعراب وهي ساقطة الاعتبار غير معتد بها ولا يعتد بتغيرها لطروها
على المعرب والاشتقاق انما من صيغة المصدر التي بني عليها وحركة الاعراب طارية بعد البناء غير ثابتة ولا
لازمة فكان الاصل عدمها وفيه نظر فانا نقول ما تعني بحركة الاعراب ان عنيت بها الشخصية كالرفع والنصب
سلمنا انها غير لازمة لكنه لم قلتم ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة ونظر الاشتقاق ليس الى حركة معينة بل الى مطلق
الحركة وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم لزومها فان قلت الاعراب طارئ على الاسم بعد تمامه فاصله السكون
وقول النحويين اصل الاسم الاعراب لا ينافيه لان نظر النحوي انما هو في الاسم من حيث عروض التركيب ولا شك
في اصالة الاعراب من هذه الحيثية ونظر الاشتقاق في الاسم من حيث الوضع الافرادي قلت والفعل نظرا الى
الوضع اصله الوقف فانهم نصوا على ان اصل الفعل البناء واصل البناء الوقف فكيف تصير حركته العارضة للبناء
اصلا او مقارنة للمثال ضرب من الضرب ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط ج زيادتهما
معا طالب من الطلب زدت الالف وحركة الباء د نقصان الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة الذال للبناء
ه نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقص الواو فقط و نقصانهما معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض
الواو وحركة الدال ز نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم وشرف من الشرف نقصت فتحة وزدت ضمة وكسرة
وفيه نظر فان الاعتبار هنا بالحركة النوعية لا الشخصية والا لازدادت الاقسام ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف
عليم من العلم نقصت فتحة الميم البنائية وزدت الياء وكذا عاد من العدد نقصت حركة الدال وزدت الالف ط
نقصان الحركة مع زيادتهما معا اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة فتحة وكسرة الراء ي
نقصان الحرف مع زيادة دعان من الدعاية نقصت الياء وزدت ياء ساكنة وفيه نظر لان الحركة اللازمة لنون
الدعانة معدومة في دعان فهو من باب زيادة الحرف مع نقصانها والمثال الجيد واكف من الوكيف يا نقصان

الحركة مع زيادتهما معا خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصانها
وفتحة الواو يب نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزدت كسرة العين يج
نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغ
منها في الثانية وزدت الفاء بعد الكاف البحث الثاني في قواعد الاشتقاق اعلم ان النحويين اختلفوا فقال
البصريون الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالفهم الكوفيون وادعوا العكس والحق الاول لنا ان المصدر
جزء من الفعل فيكون متقدما فلا يجوز اشتقاقه منه اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان
ومدلول المصدر الحدث خاصة والحدث جزء من المجموع المركب منه ومن الزمان لا يقال لا يلزم من كون
المعنى جزءا سبق لفظه لانا نقول اشترك المعنيان في الحاجة الى التعبير عنهما ووجود القدرة والداعي يوجبان
الوضع وحصول الجزء سابق واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل واما الثالثة فلان المصدر لو
اشتق من الفعل لتاخر عنه لكنه متقدم عليه هذا خلف واما اسم الفاعلين والمفعولين فقد ذكر ابو علي في
التكملة انها مشتقة من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل ابو علي بكونها جارية على سنن الافعال وطريقها
فالافعال اصولها القريبة والمصادر التي هي افعال الحقيقة اصولها البعيدة واذا ثبت هذا كان لنا ان نشتقها من
الافعال لاصالتها القريبة من المصادر لاصالتها البعيدة واعلم انه لا منافاة بين قولنا ان حروف المشتق منه
الاصول موجودة في المشتق وبين نقصان الحرف فان المشاركة في الحروف الاصلية تثبت لحوق الاصل ثم يطرأ
النقصان لعارض يوجبه فان خف من الخوف سقطت الواو فيه بعد انقلابها الفا لعارض التقاء الساكنين
فالمشاركة في الحقيقة حاصلة لحصولها في الاصل قبل طريان الحرف واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة
او نقصانها زيادة حركة واحدة بالشخص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها بالنوع سواء زدنا حركة واحدة
بالشخص وحركتين او اكثر كذا وايضا حكم الحرف والمركب من الحركة والحرف في الزيادة والنقصان البحث الثالث
فان صفة المشتق قد ينفك عن صدق المشتق منه ذهب الجبائيان الى ان العالم والقادر والحي اسماء اشتقت
من العلم والقدرة والحياة ثم ان هذه الالفاظ صادقة في حقه تعالى من غير حصول علم ولا قدرة ولا حياة لان المسمى
بهذه انما هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهي غير ثابتة لله تعالى فالله تعالى عالم قادر حي
دون قدرة وعلم وحياة اما ابو الحسين البصري فان المسمى بالقدرة عنده نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية
هذه الاحكام ثابتة لله تعالى فيكون له تعالى علم وقدرة واما الاشاعرة فانهم اثبتوا لله تعالى المعاني وهي القدرة
والعلم والحياة وغيرها واشتقوا منها هذه الاوصاف وهذه المسئلة تبين في علم الكلام وقد وضحناها هناك
للمعتزلة ان يقولوا انما اوجبت هذه الاوصاف احوالا لا ذوات كما اوجبت في حقنا اطلقناها عليه تعالى البحث الرابع
في ان بقاء المعنى هل هو شرط في الصدق ام لا اختلف الناس هنا فقال قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق
الاسم المشتق حقيقة واختاره فخر الدين الرازي وقال اخرون انه لا يشترط واليه ذهب الشيخ ابو علي ابن سينا وابو
هاشم الجبائي وقال قوم ان شرط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا وجوه الاول ان الضارب من حصل
له الضرب مطلقا وهو اعم من قولنا حصل له الضرب الان او في الماضي لانه قابل للقسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك
بين اقسامه الثاني اتفاق اهل العربية على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك
الثالث لو كان الصدق المشتق شرطا لحصول المشتق منه لما صح اطلاق اسم المتكلم والمخبر والمتجم والآمر وما جرى
مجراها حقيقة في شيء والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية المفيدة
فايدة تامة لا لكل واحدة منها ومجموع تلك الحروف لا وجود له وانما الموجود منه انما حرف واحد فلو كان وجود
المشتق منه شرطا لما صدق اطلاق المشتق هنا لا يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او بمخصص المدعي

فيجعله شرطا ان كان الحصول ممكنا والا فلا ويجعل الشرط حصول المشتق منه اما بمجموعه او باجزائه او
معقولية هذه الالفاظ ليست حقايق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم ينتقض بالخبر فانه
لاشك في ان كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك كل جزء من اليوم والشهر والسنة ليس يوما ولا شهرا
ولا سنة لفرق بين تمكن الثبوت وعدمه منفي بالاجماع ونفي الحقيقة باطل اذ الاستعمال ان كان مجازا استلزم
الحقيقة والا غلط وقد علم ضرورة انها ليست حقايق في غير معانيها فتكون حقيقة فيها الرابع الايمان يصدق
حقيقة على من لا يباشر التصديق ولا العمل ولا المجموع مع انه حقيقة في احدها بالاجماع الخامس الفرق واقع
بالضرورة بين قولنا ضارب في الحال وبين قولنا ضارب فلا يتحد معناها
السادس يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب منه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من
قولنا انه ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واعترضوا على الاول بان التقسيم كما يرد على
الحال فكذا يرد على المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب اعم من ثبوته في الحال او
المستقبل فان اقتضى انقسام كونه حقيقة فيما سيجيء وهو باطل بالاجماع وعلى الثالث ان المعتبر حصوله
بتمامه ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كون اطلاق المؤمن على النائم حقيقة
كما لا يجوز ان يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا لليقظان نائم لنوم سبق والجواب عن الاول
حصول الفرق فان الضارب من ثبت له الضرب وفي المستقبل لم يثبت له الضرب فكان الاول بخلاف الثاني
ولان فيه تقليل المجاز فكان اولى وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ما بينا من عدم القائل بالفرق وان
الاصح في صورة صح في جميع الصور والا كان المتكلم قبل ان يحكم عارفا بان المشتق منه هل يصح بقاؤه
فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة
والعرف وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر عليهم تعظيما لشانهم والاصل في ذلك ان لفظة الكفر
موضوعة في عرف الشرع لمعنى غير ما وضع في اللغة وللواضع ان يخصص في وضعه ما لولا التخصيص لكان عاما
كما في الوضع اللغوي حيث اطلقت القارورة والنجم على معان خاصة لولا تخصيصه لكان اعم وهنا منع
الشارع من اطلاق لفظ الكفر الذي وضعه بازاء معنى على من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق
عليه انه ضارب لكذب عليه انه ليس بضارب والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما نقيضان عرفا
من اراد تكذيب من قال زيد ضارب قال زيد ليس بضارب في الحال فيصدق ولولا انه نقيضه والا لما استعمل
في ذلك واذا تناقضا وصدق احدهما وجب كذب الاخر وبيان كذب الثاني انه يصدق عليه انه ليس بضارب
لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب من وجوه ا انه مغالطة وذلك لان قولنا ضارب
في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي اجزائه فانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج ليس بعدد فرد صدق
قولنا الزوج ليس بعدد ب يجوز ان يكون حكم الشيء وحده يخالف حكمه مع غيره فلا يلزم من صدق ليس
بضارب ج يمنع التناقض بينهما لما عرفت من ان المطلقتين لا تتناقضان بل لا بد من اعتبار الدوام في
احدهما واتحاد الوقت فيهما د سلب الضاربية عنه في الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم يكن اعم
من الضاربية في الحال وهو ممنوع وح لا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم لا يقال قولنا هذا ضارب
لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه اعادة
الدعوى بل الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال ه
انا نستعمل في التناقض عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين اما ماض او غيره اما مطلقا فلا و
تعارض بانه يصدق في الحال انه ضارب امس ويصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس

امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واذا صدق انه ضارب كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكر
من التناقض بينهما وفيه نظر فان المانع ان يمنع من صدق ضارب عليه حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا
في الامس ولصحة سلبه في كل ان **البحث الخامس** في انه هل يجب الاشتقاق مع القيام بالمحل اختلفوا في ان
المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم ام لا فاوجبه الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومبنى الخلاف قول
المعتزلة ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة في اجسام وكذا كلام الله تعالى فقالت الاشاعرة
لو كان كذلك لوجب ان يشتق لتلك الاجسام اسم المتكلم لقيام المعنى الذي يجب منه الاشتقاق بها والحق خلافه
لنا ان انواع الروائح والالام قائمة بمحالها مع انه لم يشتق له منها اسما وفيه نظر لاشتراط الاشتقاق وجود لفظ
المعنى ولان القتل والضرب امور قائمة بالمقتول والمضروب وقد اشتق منهما اسم الضارب والقاتل لغير
من قاما به وهذا الدليل كما دل على مطلوب المعتزلة كذا دل على مطلوب لهم اخر وهو صحة ان يشتق لغير المحل
اسم من ذلك العرض القائم بالمحل فانهم سموا الله تعالى متكلما بكلام قائم بالاجسام والخلاف فيه مع الاشاعرة
ايضا فانهم منعوا في المقامين اعترضت الاشاعرة بان الجرح ليس هو الاثر القائم بالمجروح بل التاثير فيه وهو
القادر فيه وذلك لان التاثير حاصل بالفاعل وقائم به وكذا القتل والضرب والجواب لا معنى للتاثير القديم
في القدرة الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زائدا لزم التسلسل وايضا فاما ان يكون قديما فيستلزم قدم
الاثر لان قدم النسبة يستلزم قدم ما تتوقف عليه واما ان يكون حادثا فيفتقر الى تاثير اخر ويتسلسل وايضا
الخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو نفس المخلوق والمخلوق غير قائم به تعالى
انه لو كان غيره فان كان قديما لزم العالم وان محدثا تسلسل لا يقال الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة حالة الايجاد فلما نسب هذا التعلق الى الباري تعالى صح الاشتقاق وانما اطلق الخلق على هذا المعنى
المجازي لانه هو من باب اطلاق اسم الملزوم اعني الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة لانا
نقول التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متاخرة فهو حادث وغير قائم به تعالى
لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهو لا قائم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه حادث فيفتقر الى تعلق اخر
وايضا المفهوم من الضارب ليس الا شيء ذو ضرب ولفظة ذو لا تقتضي الحلول وايضا لفظة اللابن
والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق **البحث السادس** في مفهوم المشتق
مفهوم الاسود شيء ما له سواد ولا يدل هذا على خصوصية ذات الشيء بل انما يستفاد من امر خارج عن منطوق
بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق انسان بدليل من خارج لا من حيث وضع الناطق فانه وضع النا
فانه وضع لشيء ذي نطق لانا اذا قلنا الناطق انسان او الاسود جسم كان كلاما صحيحا مقبولا عند العقل
ولو دل الناطق على خصوصية الانسان والاسود على خصوصية الجسم صار كانك قلت الانسان ذو النطق
انسان او الجسم ذو السواد جسم وهو هذر وسبب الغلط التلازم في الوجود في بعض المشتقات **الفصل الرابع**
في الالفاظ المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد
باعتبار واحد فخرج بالمفردة الحد مع المحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء واحد باعتبار
صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المؤكد ظاهر فان
المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت والمؤكد لا يفيد عين المؤكد بل تقويته والفرق بينه وبين التابع
ان التابع لا يفرد ولا يفيد وحده والمترادف بالضد فيهما وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الحد والمحدود
مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطأ فان الحد يدل على المفردات والمحدود يدل على اسم الشيء جملة وان التابع
لا يفرد بخلاف المترادف كما تقدم **البحث الثاني** في اثباته ذهب اكثر الناس الى اثباته وذهب شاذ من الناس الى عدمه والحق

الاول انه ممكن في الحكمة وواقع في اللغة اما امكانه فضروري اذ لا امتناع في ان يضع واحد او اثنان لفظين
لمعنى واحد اما مع تغاير الواضع فلفائدة الوضع واما مع اتحاده فللاتساع في العبارة وكثرة الوسائل الى
تحصيل الروي والسجع وتيسير النظم وتسهيل القافية والنثر والتجنيس والمطابقة وغير ذلك واما الوقوع
فلان معنى جلس وقعد واحد ومعنى اسد وليث وسبع واحد وصحيح ذلك والتعريفات التي يذكرها
الاشتقاقيون لا ضرورة اليها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه ا فائدة الوضع وهو اعلام الغير ما في الضمير حصل
باحد اللفظين فيكون وضع الثاني خاليا عن الفائدة وهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم ب الغالب ان الاسماء
تكثر المسميات عند كثرة الاسماء فيكون ايجابا على المتحققين المسميات عند تعدد الاسماء واقرب الى تحصيل غرض
اهل الوضع فيكون هو الاصل ج حفظ اللفظ الواحد اخف واخصر من حفظ الزائد عليه اذا افاد فائدته والاصل
التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفائدتين والادنى للادنى د يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقة بكل
واحد او الاخلال بالفهم واشتماله فائدة الوضع والتالي بقسميه باطل بيان الشرطية ان الوضع اذا تكرر لمعنى واحد
الجل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة او البعض فيلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض
الاخر الثاني فلا يحصل فائدة التفاهم عند التخاطب والجواب عن الاول انه نحو من عدم الفائدة وقد بيناها وعن
الثاني ان الاغلبية غيرها نعم عن الوقوع كما في المجاز والمشترك وعن الثالث ان المشقة منتفية بان يحفظ البعض
والجميع دون البعض ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظه كل الناس وهو الجواب عن الرابع البحث
الثالث في غاية الترادف انه كان من سببين وهو الاكثر من سببه كان اتفاقيا وذلك بان يضع قبيلة لفظا
لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور لها بالوضع الاول ثم شيع الوضعان فيحصل
الترادف وان كان من قبيلة واحدة فلفوائد ثلاث احدها تسهيل الاقتدار على الفصاحة فانه قد يمتنع وزن
البيت باحد اللفظين ويمكن بالاخر وكذا القافية والسجع والقلب والتجنيس وسائر اصناف البديع كما بيناه اولا
الثانية التمكن من التادية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى اعلم ان احد المترادفين اذا كان اجلى
عند بعض الناس كان حد الخفي الاسم للاخر وقد ينعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين وقد ذهب قوم من المتكلمين
الى ان معنى الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه عند السامع وهو خطا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه
الاسم بالاجمال البحث الرابع في صحة اقامة احد المترادفين مقام صاحبه اختلف الناس في ذلك فاختار المحققون
ومنع منه جماعة منهم فخر الدين الرازي والحق الاول لنا ان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية وغيرها
بالقصد الاول وبالذات عارض للمعاني وثانيا وبالعرض للالفاظ فانا اذا تحققت المعاني وصح الاسناد بجا زاي
عبارة كان فانه لما صح نسبة العقود الى زيد جاز ان نقول قعد زيد وجلس زيد ولما امتنع نسبة المعنى الى واجب
الوجود تقدس امتنع استعمال نسبة المعنى اليه بالعبارتين معا ولي على ان من رجع الى نفسه منع استناد المعنى الى غيره بلفظ مع
صحة نسبة ذلك المعنى الى ذلك الغير بلفظ اخر وهل للعبارة مدخل في ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيده بعينه
الاخر وضم المعنى الى غيره من توابع المعاني لا من عوارض الالفاظ احتجوا بانه لو صح لصح خدا اكبر بالفارسية بدل قولنا الله اكبر
والجواب المنع من الملازمة فان قصد تكبيرة الاحرام لان الصلوة يجب فيها الاتيان بالعبارة الخاصة لا بما يراد فيها
شرعيا لا عقليا ولا لغويا وان قصد غيرها جوزناه ومنعنا انتفاء التالي على ان جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك
هنا المنع مطلقا لكن انما لم يجز ذلك لاختلاط اللغتين فلم قلتم بالمنع في اللغة الواحدة البحث الخامس في التاكيد
هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معنى مغاير للفظ بل الاجود انه تقوية المعنى
بلفظ الموضوع لها او المعنى فقولنا بلفظ احترزنا به عن تقوية المعنى بغير الالفاظ من الاشارات والحركات وقولنا موضوع
لها اردنا به مثل كل واجمع وغيرهما من الفاظ التاكيد وقولنا او المعنى ليدخل تاكيد اللفظ بنفسه مثل قام زيد

زيد زيد او بعد قد تم مثل رايت اسدا اسدا وهذا الاخير خارج من الحد الاول واعلم ان التاكيد اما ان يكون بنفس
اللفظ اما في الجمل مثل والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا او في المفردات مثل نكاحها
باطل باطل باطل ويكون بغيره وهو اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى مثل كلا وكلتا او الجمع
وهو اجمعون وتوابعه وكل وهو من الباب وقد يدخل على الجمل مقدما عليها كان الناصبة وما يجري مجراها
واعلم ان جماعة من الملاحدة منعوا من التاكيد لما فيه من التكرير الخالي عن الفائدة وهو خطاء اما جوازه
فمعلوم قطعا واما وقوعه فباستقراء اللغات والقران يدل عليه واما فائدته فتقوية المعنى والدلالة
على شدة اهتمام القائل به الا انه متى امكن حمل اللفظ المشترك على غير التاكيد كان اولى من حمله عليه لما فيه من
تكثير فوائد الالفاظ الفصل الخامس في مباحث الاشتراك وفيه مباحث الاول اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد
الموضوع لاثنين من معنى واحد وضعا اولا احترازا عما يدل على شيء بالحقيقة وعلى اخر بالمجاز وقولنا من
حيث هي متعددة عن الالفاظ المتواطية فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث
اشتراكها في معنى واحد وفيه نظر فان المتواطي يخرج بقولنا لاثنين من معنى واحد لانه وضع لمعنى واحد
نعم هو متناول لافراده بتبع التناول المعنى المشترك لها والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد الدال على عدة
معان من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبالقيد الاول خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم
وبالثالث المتواطي وبالرابع ما يتناول للبعض حقيقة وللبعض مجازا وبالخامس المنقول البحث الثاني
في امكانه اختلف الناس في ذلك على ثلاثة اقوال طرفان وواسطة فذهب قوم الى وجوب المشترك في اللغة واخرون
الى امتناعه والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ويضعه اخرى لاخر ويشيع الوضعان
فيحصل الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين وكما يتعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب ما في ضميره
سبيل التفصيل كذا يتعلق غرضه باعلامه على سبيل الاجمال وهو كثير الوقوع فوجب في الحكمة وضع المشترك لتحصيل
فائدة العلم الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد لتحصيل الفائدة العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين الاول
الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاولى فلتركبها من
الحروف المتناهية فيكون متناهية واما الثانية فلان احد المعاني الموجودة العدد وهو غير متناه واما الثالثة
فضرورية الثاني الالفاظ العامة كالوجود والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته
فيكون كل شيء مخالفا للوجود غيره فيكون قول الوجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول المنع من تناهي المركب
من الحروف المتناهية الا ان يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية والسند اسماء العدد والامزجة
واعلم ان التركيب الثنائي يحتمل تسعين والثلاثي ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مائة وعشرين وفي
السداسي سبعمائة وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج الى التعبير عنها متناهية لانهم انما قصدوا
التعبير عن المعاني المعقولة عندهم وما لا يتناهى يستحيل تعقله على التفصيل سلمنا لكن غير المتناهي انما هو جزئيات
الكليات اما الكليات فلا فاذا وضع اللفظ الكلي حصل الغرض من الوضع في كل معنى من غير لزوم اشتراك سلمنا لكن
غير المتناهي لا الالفاظ المتناهية ان دل كل واحد منها على معان متناهية لم يكن للالفاظ المتناهية دلالة على معان
غير متناهية فان تضعيف المتناهية مرات متناهية يكون متناهيا وان دل الكل او بعضها على معان غير متناهية
مكابرة وعن الثاني بالمنع من الحاجة الى الالفاظ العامة في اللغات سلمنا لكن لا نم كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها
فانه قد ظهر في علم الكلام ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها
في معنى واحد غير الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج القائلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون
موضوعا بيان الاول ان القصد من الوضع اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ الواحد لمعنى

واحد فان مع تعدد المعاني لا يفهم المخاطب قصد المتكلم فيخل بفائدة الوضع والجواب ما تقدم اولا من ان الغرض
كما يتعلق بالاعلام التفصيلي كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي ثم لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بضم القرينة سلمنا لكن
تحصيل الاعلام انما هو بقصد لا يوجب عدمه كاسماء الاجناس فانها غير دالة على احوال مسمياتها **البحث الثالث**
في وقوعه اختلف المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه ونفاه شواذ والحق الاول لنا ان القرء للطهر
والحيض معا على البدل من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما بعينه بل يحصل التردد لا يقال يجوز
ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك بينهما وخفي علينا او لاحدهما بخصوصه واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز
منهما وشاع استعمالهما وكلاهما اقرب من الاشتراك لما ياتي من ان المجاز والتواطؤ خير من الاشتراك لانا نقول
مفقود لانا نقول احكام اللغات لا ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتموه احتمال بعيد
وايضا فانه لا ينفي كونه الا انه حقيقة فيهما وهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم تعالى والحادث قطعا اذ
لو كان مجازا في احدهما صح نفيه فان كان نفس الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زائدة فكذلك لانه واجبة في
القديم وممكنة في الحادث فلو تساويا في الوجود لزم تساويهما في الوجوب والامكان وهو محال لا يقال الوجوب في
الامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم وليس بجيد لانهما وصفان لازمان لامتناع انفكاك الوجود عنهما و
اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واحتج المانعون بما تقدم من اخلال الفهم وبما يدعى اشتراكه فهو
اما متواطئ او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لوجود
الصفاء والعزة فيهما والى الشمس للاشتراك في الصفاء والضياء والى الماء للمعينين والجواب قد بينا عدم الفسد
وهذه الاحتمالات لم يقم عليها برهان **تنبيه** اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل وقع في القران
فذهب المحققون اليه خلافا لشذوذ لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله والليل اذا عسعس فهو موضوع للاقبال
والادبار احتج المانعون بان المقصود منه ان كان هو الافهام فاما ان يوجد معه القرينة الدالة على احد معانيه
اولا والاول تطويل من غير فائدة والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ طلب فهم معنى من لفظ يدل عليه
وعلى غيره بالسوية تكليف بالمحال وان كان المقصود منه غير الافهام كان عبثا ممتنعا على الحكيم تعالى والجواب منع
من انتفاء الفائدة مع التطويل وهي الفائدة لتكليف بالنظر في تحصيل القرينة ثانيا سلمنا لكن لا نسلم
التكليف بالمحال لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل لو قلنا انه تكليف بالتعريف التفصيلي اما الاجمالي فلا كاسماء
الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي
يتبين بعد **البحث الرابع** فيما ظن انه مشترك وهو متواطئ وبالعكس اعلم ان بين المشترك والمتواطئ اشتراكا ربما
ظن بسببه في اشياء من احدهما انها من الاخر فالاول كقولنا مبدا النقطة ولان ظن انها من قبيل المشترك
لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزمان وليس كذلك فان اطلاق المبدا عليهما انما هو باعتبار
ان كل منهما اول لشيء لا باعتبار كون ذلك الشيء خطا او زمانا فهو من المتواطئ واما الثاني فكقولنا خمري
للعنب باعتبار انه يؤول الى الخمر ولكون الشبيه بلون الخمر وللدواء اذا كان يسكر كالخمر جزء منه فانزل الخمر
وهو المنسوب اليه فظن انه متواطئ وليس كذلك فان اسم الخمري وان اتحد المنسوب اليه انما كان بسبب النسب المختلفة
المسموع الاختلاف فلا تواطؤ ولو نظر الى ان اطلاق اسم الخمري في هذه الصورة باعتبار امر مشترك فيه من عموم
النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها كان متواطئا **البحث الخامس** في اقسام المشترك قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني
والالفاظ وانما الوضع تابع للقصد ولما جاز تعدد الواضعين او تعدد الوضع مع اتحاد الواضع جاز وضع
اللفظ الواحد لمعنيين متباينين ومتواصلين فالاول كالقرء الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان كالجون الموضوع
للسواد والبياض وهما ضدان واما الثاني فقد يكون احد المعنيين جزءا من الاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصيته

بخصوصيته والعام جزء من الخاص وكذا كل جنس سمي باسم نوعه وهذا اللفظ كانه يقع على المعنى الجنسي والنوعي
بالاشتراك فكذا يقال على النوعي وحده بالاشتراك باعتبار مفهوميه وقد يكون صفة لشخص اسود سمي بالاسود
فان صدق الاسود عليه باعتبار انه لقب له مغاير لاعتبار انه مشتق وهو مقول عليه بالاشتراك ثم اذا اعتبرنا
لون ذلك الشخص ونسبناه الى القار كان قول الاسود عليه وعلى القار بالتواطؤ وان اعتبرت اسميته كان
قول الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كل مفهوميه كالعين و
قد يكون في احدهما كعمرو وقد يكون جزئيا فيهما كزيد وايضا قد يقع على الشيء وعلى صفته كالاسود الذي
تمثلنا به اولا وعليه وعلى وصفه كالمقبل اذا سمي به من له اقبال والفرق ان الاول وهو السواد غير محمول
بخلاف الثاني **تنبيه** ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته
لان اللفظ لا بد وان يكون متى اطلق افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا
التردد بينهما وهو معلوم لكل احد وليس بجيد اما اولا فلان هذا لو تم لكان ممتنعا من القبيلة الواحدة
واسباب الاشتراك غير منحصرة في ذلك ولا يتم بالنسبة الى القبيلتين فانه من المحتمل ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع
اخرى ذلك اللفظ لنقيضه فيحصل الاشتراك واما ثانيا فانه قد يحصل امر زائد على ما كان قبل الوضع كالامر الا
بالاول وفان القرء مشترك بين الحيض والطهر معا وهما نقيضان او عدم وملكة **فائدة** للاشتراك سببان احدهما ان
وهو ان تضع القبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع وتشتهران معا فيحصل الاشتراك والثاني وهو ان يقصد
الواضع ويكون غرضه التمكن من الكلام بالمجمل فانه امر مطلوب يتعلق به مصالح العقلاء احيانا اخرى العلم بالاشتراك
قد يكون ضروريا بان يسمع تصريح اهل اللغة به وقد يكون نظريا بان يوجد علامات الحقيقة في كلا المعنيين قبل ان
الاستعمال وحسن الاستفهام يدلان عليه وسياتي **البحث السادس** في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه
اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار وابن احمد والسيد المرتضى الى
جوازه ان امكن الجمع وان لم يمكن كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى
وعبد الجبار مهما تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد معنييه وجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله
وابو الحسين البصري والكرخي وفخر الدين الرازي قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه اربع شرائط كون
الكلام واحدا والمعتبر واحدا والوقت واحدا والمعنيين المختلفين ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد
ومنهم من منع لامر يرجع الى الوضع وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي وهو الاقرب لنا
ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما
على الجمع المتقارب بين المجموع وبين افراده فنقول اما ان يكون الواضع قد وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد منهما
اولا فان كان الاول كان استعمال اللفظ في المجموع استعمالا له في بعض موارده لان اللفظ ح يكون موضوعا لمعان
ثلثة الفردان والمجموع الا ان يقال انه مستعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك محال لان افادة المجموع
يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد يقتضي الاكتفاء بايهما كان والجمع بينهما محال و
ان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا فان اعترض بان النزاع في استعماله
في كل واحد من المفهومين لا في كليهما وبينهما فرق ثم استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به يمنع استعماله في غيره معه
كاستعمال العام في كل واحد من افراده وافراد انواعه وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين
فلا حاجة الى عدم التزام بين الوضع لكل واحد على البدل وعلى الجمع وايضا ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم
من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان عني به الخاص بالحقيقة لا يلزم من عدم الوضع له عدم جواز
استعماله فيه والجواب ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بل في الجميع معا فان احدا لم يخالف في استعماله في

في كل واحد منهما والتحقيق ان استعماله في كل واحد من معانيه يوجب باعتبارات ثلثة وصفه لكل واحد بشرط عدم
انضمام غيره اليه وبشرط انضمامه ومطلقا والثاني غير مراد اجماعا والاول ينافي المجموع والنزاع في الثالث قوله
استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره كاستعمال العام قلنا المراد بالاستعمال هنا الاكتفا
على ما مر ومن مستعملا فيه فان الشارع لو قال لها اعتدي بالقرء واراد الحيض بخصوصيته والطهر بخصوصيته والمجموع
كان معناه انك متعبدة بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذلك يقتضي التناقض كما قدمنا بخلاف العام فانه
متناول لجميع الافراد جمعا قوله الخ يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع
لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد على الجميع قلنا العام يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين وان ذلك يمكن
فانا متى امكن الاجماع حمل عليهما معا لكن بقرينة صارفة اليه وانه لم يمكن كان الحكم فيه التخيير وانما نشأ المحال من استعماله في
كل واحد بخصوصيته وفي المجموع اذا استعماله في كل واحد بخصوصيته يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله في المجموع يقتضي
وجوب اعتباره قوله ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعماله في جميع معانيه استعماله في المجموع لهذا
المراد بالحقيقة خاصة قوله لم يجوز استعماله قلنا مجاز ونحن نسلمه قيل على اصل الدليل انه مبني على ان الاسم المشترك
موضوع لكل من مسمياته على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع
كسائر الالفاظ العام ولهذا قالا اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الحقيقة وانما فارق باقي الالفاظ العامة
من جهة ان دلالة الاشياء لا يشترك في معنى واحد فصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة اللفظ
المشترك في دلالته الى جملة مدلولاته والى افرادها كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاتها جملة والى افرادها في
حينئذ بطل ما قيل من التقسيم المبني على ان لفظ المشترك الموضوع لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ضرورة
كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة حيث اعتقدوا كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة
على طريق البدل وهذا الكلام ليس بجيد لانا نكار المشترك بالكلية ونحن انما بحثنا على تقدير وجوده وبيانه ان
المشترك يعني به اللفظ الموضوع لحقيقتين على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصري على
المنع بان الواحد منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة حقيقتين ولو ساغ ذلك في الله
تعالى لساغ فينا وهذا يتخيل كما يتخيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به وليس بجيد لانا انما
استحال ذلك منا والقياس على التعظيم والاستخفاف بزيد باطل اما اولا فلعدم الجامع واما ثانيا فلظهور الفارق
وهو اتحاد الشخص واحتج المجوزون بوجوه الاول يجب ان يعتبر العبارة وما به يكون عبارة عنه فان منع احدهما
من ارادة المعنيين المختلفين قضي به والا قضي بجوازه ولا ينبغي ان يعتبر غيرهما لان الكلام انما هو فيما يجوز ان
يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغير العبارة وما به يكون عبارة عنه في ذلك ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع
الضدين في استحالة ارادة معنيين مختلفين بالعبارة الواحدة اما اعتبار العبارة الواحدة فانما يمتنع ارادة المعنيين
منها لامر يرجع اليها بان لا يكون العبارة مستعملة لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز ان يراد بها لان
المتكلم بها متبع لهم في اللغة واما اعتبار ما به يكون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه فهو الارادة والكراهة ومعلوم
انه يستحيل ان يريد الانسان المعنيين المختلفين فوجود العبارة لا يمنع من اجتماع هاتين الارادتين لانهما لا يدخلهما
في ان يكونا ضدين ولا يجريان مجرى الضدين فيجب صحة وجودهما اي الارادتين وهو متكلم بالعبارة الواحدة
واما الذي يمنع منه فهو ان يريد بالعبارة الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما وبعبارة اخرى لو قدر
عدم التكلم بلفظ القرء لم يمنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما كان
جائزا الثاني الصلوة من الله تعالى هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى اراد بهذا اللفظ كلا المعنيين في
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الثالث قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس

والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب والمراد بالسجود هنا الخشوع لانه المقصود من الدواب
ومراد منا وضع الجبهة على الارض لانه خصص كثير من الناس بالسجود دون غيرهم ممن حق عليه العذاب
مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع فدل على ان المراد بالسجود وضع الجبهة الرابع قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء واراد به الطهر والحيض معا فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه بشرط ان يؤدي
اجتهادها اليه الخامس قال سيبويه قول الانسان لغيره الويل لك دعاء وخبر السادس يجوز الاستثناء ارادة المعنيين
وهاج جار بان على قانون اهل اللغة فليجز من الواحد والجواب عن الاول ان اعتبار العبارة يمنع من ذلك لما بينا
من ان الواضع انما وضع اللفظ للافراد على سبيل البدل ولم يضعه للمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن لا يجوز ان
يكون المانع هو الارادة بيانه ان المتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجاز جاز ان يريد المجموع ولا
منا نزاع وان اراد الحقيقة قلنا اللفظ حقيقة في كل من المعنيين بخصوصيته فاذا اراد هذا المعنى لم يرد المجاز
اعني المجموع والا لزم التناقض كما بيناه وعن العبارة الاخرى انه لا نزاع في ارادة الشيئين لكن من اللفظ
الواحد وعن البواقي بوجوه الاول يجوز ارادة المجموع مجازا الثاني يجوز ان يكون هذه الالفاظ موضوعة للفظ
المجموع كما وضعت للاحاد فاذا اريد المجموع كان ارادة معنى واحد من معاني مشترك الثالث يجوز ان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى مشترك كالصلوة فان مسماها القدر المشترك من الاعتبار ومسمى السجود المشترك بين الخضوع
والانقياد دفعا للاشتراك والمجاز او يجعل كثير حق عليه العذاب مبتدأ حذف خبره اي مثاب تنبيهات الاول
جوز بعض ائمتنا بعين من ارادة المعنيين من المشترك المفرد ارادة ذلك في الجمع في جانب الاثبات كقوله اعتدي
بالاقراء ومنعه فخر الدين الرازي لان معناه اعتدي بقرء وقرء وقرء واذا لم يصح ان يراد بلفظ القرء كلا المدلولين
لم يصح ذلك ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا عين فائدة الافراد وليس بجيد اما اولا فلان الجمع بتعديد الافراد وكما
جاز ان يراد به الكل مع الافراد جاز ان يريد بالاول الطهر وبالثاني الحيض فكذا مع الجمع واما ثانيا فلان الجمع لا
افادة افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت عين الذهب وعين الركبة وعين الشمس وعين الماء صح ان تقول
رايت عيونا وكذا يجمعون الاعلام المفردة للاشخاص المختلفة الثاني قول الشافعي وابي بكر وعبد الجبار بوجوب
الحمل على الجميع عند التجرد وليس بجيد لانه اما ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد اولا فان كان الاول كان
مترددا بين المفردين والمجموع فحمله على المجموع يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله عليه ولا
استعماله فيه والاحتياط كما يكون في الحمل على المجموع قد يكون في المنع منه الثالث منع ابو هاشم من ارادة المعنيين كما
قلناه وقال ابنه ما يراد من قوله تعالى ثلثة قروء لانه تعالى تكلم بالاية في وقتين فاراد في احدهما الطهر وفي الاخر الحيض
ولا يلزم اثبات الاية مكررة في المصحف لجواز ان يكون المصلحة في عدم التكرار الا انه يجب ان ينزلها على النبي صلى الله عليه وسلم مكررة
ولا يجب ان يبلغها النبي صلى الله عليه وسلم الينا مكررة بل يقول لنا ان المراد بثلثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهادكم قيل له
فيجوز ان يسمعها جبريل عليه السلام مكررة ولا يبلغها الى النبي صلى الله عليه وسلم مكررة بل يقول له ان المراد بها الطهر والحيض
على حسب الاجتهاد فيجوز ذلك الرابع اختلف القائلون بتجويز ارادة المعنيين فقال بعضهم لا يجوز ان يؤدي اجتهاد
المجتهد الواحد الى ارادتهما معا وجوزه بعضهم ثم اختلفوا فمنهم من خير بين الامرين حتى ان كانت المعتدة مجتهدة
خيرت بين العدة بالحيض او الطهر ومنهم من اوجب تكرار الاجتهاد حتى يترجح احدهما الخامس القائلون بالمنع من ارادة
المعنيين في الجمع اثباتا جوز بعضهم ذلك في طرف النفي حيث لم يقم دليل قاطع على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جمعا
واجيب بان النفي انما يفيد رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند النفي الا ذلك
المعنى الواحد وقد بينا جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء تناول الحيض
والطهر معا وكان اللفظ متواطئا لا مشتركا لكون كل واحد منهما مسمى بلفظ الاقراء بمعنى مشترك بينهما البحث الثالث

في مرجوحية الاشتراك اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الثاني اولى بوجوه الاول قد بينا ان الغرض
من وضع اللفظ افهام الغير ما في الضمير وانما يحصل ذلك غالبا لو اتحد المعنى اذ مع الاشتراك يتردد ذهن
السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فيختل فائدة التخاطب بالمفردات ولا يحصل غرض المتكلم الا مع الاستكشاف
وقد عرفت حصول الفهم فكان الانفراد راجحا الثاني لولا رجحان الانفراد لم يفد الادلة السمعية الظن فضلا عن
العلم والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان تلك الالفاظ كما دلت على ما فهمناه يحتمل دلالتها على
احتمالات اخرى فلا حجة بالحمل على المفهوم لاستلزامه الترجيح من غير مرجح الثالث الانفراد اغلب فيكون ارجح
اما المقدمة الاولى فاستقرائية واما الثانية فلان الكثرة يفيد ظن الرجحان لا يقال بل الاشتراك اغلب فان الكلمة
اما اسم او فعل او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف واما الفعل الماضي والمستقبل مشترك بين الخبر و
الدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال واما الامر فمشترك بين الوجوب والندب واما الاسم فالاشتراك
فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد لانا نقول الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك
فيها نادر والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب الرابع الاشتراك مخل بفرض القائل وفهم السامع فيكون مرجوحا اما
السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه السؤال عن
التعيين اما استنكافا عنه او لمهابة المتكلم عنده فيحمله على غير المراد ويتديّن به بغيره فيكثر الجهل ومن هنا حكم
المنطقيون بان الغالب في الاغلاط الاشتراك اللفظي واما القائل فلانه يحتاج مع اتيانه بالمشترك الى اللفظ ما
لتعيين مراده فيبقى اللفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يظن وقوع ذهن السامع على القرينة المعينة لمراده وليست
كما لو قال اعطه عينا وقصد الماء فيتوهم السامع الذهب وهذه المفاسد انما تقتضي امتناع وضع المشترك او مرجوحيته
الخامس الحاجة الى المفرد اكثر فيكون ابعد من المشترك اما المقدمة الاولى فلان مهمات المعاش انما يتم بافهام الغير
الضمير فيحصل له الاستعانة به والافهام انما هو باللفظ على ما تقدم ومع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما
قلة الحاجة الى المشترك فلان الغاية التعريف الاجمالي وهو يحصل بالترديد بين المفردات فالغنا واقع في المشترك
دون المفرد فيكون المشترك مرجوحا وجودا وتصورا اعترض على الاولين بان ظن وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه
وان احتمل وضعه لغيره احتمالا مساويا وهو كاف في الفهم والظن وعلى الاخيرين بانهما لا ينفيان وضع القبيلتين
فهو السبب الاكثري للاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان الظن انما يحصل على تقدير اصالة الانفراد اما على تقدير
المساواة بينه وبين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب بخلاف الواضع وتعدده نادر واذا قل السبب قل
البحث الثامن في سبب تعيين اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة تدل على تخصيص احد معانيه او لا فان كان
الثاني بقي مجملا الا عند امتناع حمله على الجميع عندنا ونساوى نسبته اليها وان كان الاول فتلك القرينة ان دلت على اعتبار
كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الى ان يوجد مرجح اخر وان لم يكن متنافية
حمل على الجميع وحينئذ يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة المانعة من ارادة المعاني
المشتركة منه فيصار الى الترجيح وليس بجيد لان الدلالة المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا تقبل المعارضة فان
قلت لكن لا تعارض هنا لاحتمال ان يكون اللفظ كما وضع لها منفردين وضع للمجموع او ان المتكلم تكلم به مرتين قلنا
اراد المجاز ومع ذلك يعمل بالدليل الدال على اعتبارهما معا لعدم منافاته وان دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل
اللفظ على مجازات تلك الحقائق الملغاة اذ عند تعذر الحمل على الحقيقة يحمل على المجاز ثم تلك الحقائق الملغاة ان كان
بعضها ارجح لولا الالغاء وتساوت المجازات في القرب كان مجاز الراجحة راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجحة
راجحا كان اولى بالرجحان والا وقع التعارض بين المجازين لتعارض رجحانه من جهة حقيقته ورجحان الاخر في نفسه
بنوع رجحان وان تساوت الحقائق فان كان احد المجازات اقرب الى حقيقته تعين الحمل عليه والا بقيت اللفظة

مترددة بين المجازات لقيام الامتناع على حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقة او مجازية وفيه نظر لانه لا
يلزم من رجحان بعض الحقائق وتساوي مراتب المجازات ترجيح مجاز الراجحة لانه قد يثبت الغاؤها فلم
يبق رجحانها معتبرا وكذا ان تفاوتت وكان مجاز الراجحة راجحا او تساوت الحقائق وتفاوتت
المجازات وان كان حمل اللفظ على مجازه يقتضي اعتبار الحقيقة كان مجاز الراجحة اولى مطلقا وان كان
ترجيح المجاز باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الراجح مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه
قطعا وان تعدد كان مترددا بين افراد البعض المعتبر وان دلت على الغاء البعض فان لم تزد المعاني على اثنين
تعين الحمل على الاخر هذا الجمع لاجل انه يجب حمل اللفظ على معناه ولا معنى له سوى هذين وقد تعذر الحمل
على احدهما فيحمل على الاخر دفعا لمحذور العبثية وان زادت بقي اللفظ مجملا بين الباقي بعد الالغاء الفصل الثاني
في الحقيقة والمجاز ومطالبه ثلثة الاول في الماهية وفيه مباحث الاول في تفسير لفظيهما الحقيقة في اللغة
من الحق وهو الثابت لان مقابلة الباطل وهو المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق الدائم الثابت
والواجب والقول المطلق اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم
والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عنى هنا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كانت
المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه
مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو
الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما كانه ينتقل عن احدهما الى الاخر ويسمى المجاز اللفظي
كذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه فيسمى مجازا البحث الثاني في تعريفهما اعلم
ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما يبين عن حد الاخر ونحن نبتدئ به وقد اختلف في حد الحقيقة فقال
الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها مع معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله
البصري ولا وجه بكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما الزيادة او نقصان او نقل فالزيادة كقوله تعالى ليس
كمثله شيء لو حذفنا الكاف فلا انتظم الكلام واستقام المعنى اذ المقصود بيان الوحدة وانما يتم لو كانت الكاف زائدة اذ نفي
مثل المثل لا يوجب نفي المثل والنقصان هو الذي ينتظم عند الزيادة كقوله تعم واسئل القرية لو قيل واسئل اهل القرية
صح الكلام والنقل مثل رايت اسدا وواردت الرجل الشجاع وفيه نظر لان الزيادة والنقصان انما كان المجاز بهما مجازا
لانه نقل من موضوعه الاصطلاحي الى موضع اخر في المعنى والاعراب فلا يجوز جعلهما قسمين للنقل لا المعنوي فلان قوله تعم
ليس كمثله شيء نفي مثل مثله وهو غير مراد لاقتضائه نفيه تعم واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا المجاز وهو نفي المثل
وهو كفر وشرك فلم يبق الا المجاز وهو نفي المثل فيكون قد نقل من نفي مثل المثل الى نفي المثل وفيه نظر لان
السالبة تصدق عند عدم الموضوع فيصدق مع عدم المثل وثبوته تعم سلب مثل المثل والمقصود حاصل لانه تعالى
ثابت فتصدق السالبة بنفي المثل وقوله واسئل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما الاعراب فلان
الزيادة والنقصان اذا لم تغير اعراب الباقي لم يكن مجازا كقولك جاء زيد وعمرو واسلم وجاء عمرو وحذف جاء الثاني
الاول عليه ولما لم يتغير الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز وكذا في طرف الزيادة ومع تغير الاعراب يكونان مجازين وذلك انما
يكون عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب اخر وقال ابو عبد الله البصري ايضا الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز
ما افيد به غيرها وضع له نقل فخر الدين عنه واعترض عليه بانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها فان لفظة الدابة اذا استعملت
في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فقد دخل المجاز
العرفي فيما جعله حدا لمطلق الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد به غيرها وضع له باطل بالحقيقة العرفية
والشرعية فان اللفظة افيد بها والحال هذه غير ما وضعت له في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز ايضا

اما ان يريد بقوله ما افيد به غير ما وضع له انه افيد به غير ما وضع له بدون القرينة او معها والاول باطل لعدم افادة
المجاز بدون القرينة والثاني يقتضي بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه قد افيد به غير ما وضع له مع انه غير مجاز
فيه وينتقض بالاعلام المنقولة لان نقل العلم لا يفيد لانا نقول مسلم انه لا يفيد صفة في المسمى بل يفيد عين ذلك المسمى
وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في القملة والعقعقة وان كان مجازا عرفيا فانه لا يخرج بذلك عن كونه حقيقة لغوية
هو الجواب عن المجاز فان الحقيقة العرفية الشرعية مجاز لغوي ولا يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او شرعية
ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد به ما وضع له في اللغة التي بها التخاطب سواء
كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال ولا يرد عليه ما تقدم والسيد المرتضى حدهما بذلك ايضا و
قال ابن جني الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضده ويضعف بخروج الحقيقة الشرعية
والعرفية من حد الحقيقة ويبطلان فيما جعله مجازا وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه ان الذي ما اقر
في الاستعمال على وضعه في اللغة ويبطل باستلزام كون الاستعمال لفظ الارض في السماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة
كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في موضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل ما
اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية
عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز وهو غير جائز ومع ذلك فاستعمال لفظة كل في الحد خطأ وقال ابو الحسين البصري
الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل اللغوية والشرعية والعرفية
والمجاز ما افيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه و
بين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا لا مجازا وقيد الاصطلاح يعطي اشتراط الوضع في المجاز
ومن لا يشترطه يحذفه لانه لا يخرج من حد المجاز المستعار لان قولنا في الاستعارة رايت اسدا لا يحصل التعظيم باعتبار
اعارة اسم خاصة والا لحصل التعظيم لو جعلنا الاسد علما عليه بل انما يحصل باعتبار تقدير ان ذلك الشخص في نفسه اسد
لبلوغه في الشجاعة الخاصة بالاسد الى غايتها فلا نتصور ما فيه انه اسد وقد بينا ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد ح
لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي لانا نقول يكفي في التعظيم تقدير حصول قوة مساوية لقوة الاسد
فيكون استعمال لفظة الاسد فيه مجازا والتحقيق ان هنا امورا ثلثة لفظة ووضع واستعمال ويمكن اطلاق الحقيقة
على كل واحد منها لانها ماخوذة اما من الثابت او المثبت على ما بيناه فان اطلقناها على اللفظ صارت الحقيقة لفظ
ثابت او مثبت ومريد برسوخه في معناه الذي وضع له ويكون حدها على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي
وقع التخاطب بها وان اطلقناها على الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا بمعنى انه لم يتغير اللفظ عن وضعه عند استعماله
وان اريد الثالث كان الاستعمال ثابتا او مثبتا او استعمال اللفظ في معناه الذي وضع له في اللغة المصطلح عليها ويكون
حدها على التقديرين الاخيرين ذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع الى اللفظ والثاني الى الاستعمال

البحث الثالث

في ان اطلاق الحقيقة والمجاز مجاز قد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق
لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ونقل ايضا الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي
فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان حقيقة
بحسب العرف والمجاز قد بينا انه مفعل من الجواز والعبور وانما يحصل ذلك في الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز
الى اخر اما الالفاظ فان اطلق عليها ذلك لمشابهة كان الاطلاق فيها مجازا وايضا المجاز مفعل وهو حقيقة
اما في المصدر او في الموضع واطلاقه في الفاعل مجاز فان كان ماخوذا من الجواز المقابل للضرورة كان حقيقة فانه
كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في غيرها فالالفاظ يكون موضوعها لذلك الجواز لانه موضع يجوز ان يستعمل
في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة الا ان الجواز انما يسمى جوازا لانه مجاز عن معنى العبور والتعدي

المطلب الثاني

المطلب الثاني في اقسام الحقيقة وهي ثلثة لغوية وعرفية وشرعية

البحث الاول

في اللغوية لا شك ان هنا الفاظا
وضعت لمعان في اللغة واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واحتجوا على اثباتها بان هنا الفاظا مستعملة
في معان فان كانت هي الموضوعة لها كانت حقائق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات والمجاز مسبوق
بالحقيقة وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة قطعا وليس بجيد فان المجاز تابع
للوضع ومسبوق به لا بالاستعمال لكن مجرد الوضع ليس حقيقة بل مع الاستعمال

البحث الثاني

في الحقيقة العرفية
انه قد يحظر معان يفتقر الى التعبير عنها لم يوضع لها الفاظ في اللغة كما بينا فيضطر الى اختراع الفاظ لكن لما
كان هو الخروج عن قانون اللغة التجاوز الى سلوك طريق يجمع تحصيل مطلوبهم والتزام قانون اللغة عمدوا
الى كل لفظ موضوع لمعنى يناسب معناه المعنى الذي طلبوا التعبير عنه فنقلوه اليه اذ كان ذلك اجرى على
قانون اللغة ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا من عندهم للعلة المذكورة فان غلب استعمالهم في المعنى الثاني
صار حقيقة عرفية اما بالعرف العام او الخاص فان اهمل الاول صار استعمال اللفظ فيه مجازا عرفيا وان كانت حقيقة
لغوية ولا نزاع في تجويز ذلك وانما الخلاف في الوقوع والحق ثبوته لوجود المقتضي والداعي واعلم ان العرفي
العام مصدره الامرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية ويستنكر استعمالها وجهات المجاز متعددة
كحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كتحريم الخمر وهو في الحقيقة مضاف الى الشرب وكتسمية الشيء
باسم شبهه كما يطلق كلام زيد على حكايته وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كقضاء الحاجة بالغائط الذي هو
في اللغة للمكان المطمئن وكتسمية المزادة بالراوية التي هي اسم الجمل الحامل لها الثاني تخصيص الاسم ببعض
مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب واختص ببعض البهائم والملك ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة واختص
بالبعض والقارورة لما استقر فيه الشيء والخابية لما يخبأ فيه واختصا بالبعض في التصرف عرفا انما هو مع
احد الوجهين فلا يجوز اثبات ثالث وانما كانت هذه حقائق عرفية لوجود علامات الحقيقة فيها ولها الفاظ
فيما الكل قوم من العلماء من اصطلاحات اختصوا بها كما اختص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرها والمتكلمون
بالجوهر والعرض وغيرها والنحويون بالرفع والنصب وغيرها وهو معلوم قطعا

البحث الثالث

في الحقيقة
الشرعية وهي اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا سواء كان اللفظ والمعنى
مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا
وقد وقع الاتفاق على امكانها وانما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم
قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة
والحج وغيرها والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالدينية فرقا بينها وبين
الاول ويجمع القسمين العرف الشرعي ونقل عنهم ان الدينية ما نقلها الشرع الى اصل الدين كالايمان والكفر
والفسق والاجود انها حقائق شرعية مجازات لغوية وقبل الخوض في الدليل لا بد من تحقيق محل النزاع فنقول
لا شك في وجود الفاظ استعملها العرب وجرت في الفاظ الشرع على الجمال لم يقصد في اللغة المحضة كالصلوة
فانها في لسان اللغة اما الدعاء او المتابعة والملازمة من قولهم صلا بالنار والزكوة في اللغة للنمو والحج في اللغة للقصد
والعمرة للزيارة ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في عبادات مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ
اللغوية عن حكم وضع اهل اللسان الى مقاصده وقال القاضي ابو بكر انها مقررة على حقائق اللغات لم ينقل
ولم يزد في معناها وقال جماعة من الفقهاء انها اقرت وزيدت في معناها والتحقيق ان لا شك في وجود هذه
الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يردها واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي اراد بها الشارع
تشتمل على الامور اللغوية الموجودة في تلك الامور الشرعية خاصة او لم يعتبر المعنى اللغوي البتة فنقول ان الحق

في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الامرين الاولين ليكون العرف الشرعي غير
خارج عن قانون اللغة بل استعمال الحقيقة ان اعتبرنا الثاني او المجاز ان اعتبرنا الاول والا فلا لكن لما حكم الله تعالى
بكون القران عربيا وجب اعتبار احد الاولين هذا تحقيق محل النزاع لنا على اثبات الوضع الى الشرع ان الصلوة
في الشرع للركعات المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة عند البيت والصوم للامساك
عن اشياء مخصوصة وفي اللغة للدعا والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلقت في اصطلاح الفقهاء فهم ما
وضعه الشارع بدون ما وضعه اهل اللغة فيه بحيث لا يسبق الى الذهن الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة
فكانت حقايق شرعية لا يقال الحقيقة اللغوية موجودة في هذه المعاني والزيادات شروط لانا نقول لا نسلم
وجود المعنى اللغوي فان الاخرس المنفرد غير داع ولا متبع سلمنا لكن لا نسلم التفات الشارع الى هذه المعاني
بل اليها وضعه لا يقال انها مجازات فيما ذكرتم ضرورة استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع
الى هذه المعاني بل اليها وضعه لا يقال انها مجازات فيما ذكرتم ضرورة استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان
اردتم استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اردتم اهل اللغة فليس كذلك لعدم علمهم ولنا على انها مجازات لغوية
انها لو لم تكن لغوية لم يكن القران كله عربيا والمقدم كالتالي باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ مذكورة في
القران فلو لم يكن افادتها لهذه المعاني عربية ثبت الملازمة واما فساد التالي فلقوله تعالى قرانا عربيا وقوله بلسان
عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه خلاف المطلوب وهو
اذ يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية وليس كذلك اجماعا فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء ولا
المتابعة سلمنا لكن تمنع الملازمة فان هذه الالفاظ عربية لوجودها في كلامهم وان افادة غيرها انما هي شرعا سلمنا
لكن لقلتها لا يخرج القران بها عن كونه عربيا كما يطلق الاسود على ثور اسود فيه شعرات بيض والشعر الفارسي
فارسيا وان وجد فيها الفاظ عربية سلمنا لكن قوله تعالى قرانا عربيا يراد به البعض لصدق القران عليه وعلى مجموعه
بالاشتراك فانه لو حلف لا يقرأ القران حنث بالاية ولعله يسمى قرانا لم يحنث والاشتراك ماخوذ من القراة او القرء وهو الجمع
ولعكس هذا كل القران وبعضه من غير تكرير ولا نقص وقوله في سورة يوسف انا انزلناه قرانا عربيا والمراد بعضه تلك السورة
فلا يلزم من كون القران عربيا كونه كله كذلك لا علاقة المادة والعيف(؟) سلمنا دلالة النصوص على كون القران بجملته عربيا
لكن بطريق الحقيقة او المجاز والثاني مسلم والاول ممنوع سلمنا لكن يعارض بما يقتضي انه ليس كله عربيا وهي الحروف في
اوائل السور والمشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس رومي الاصل سلمنا لكن تعارض
من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه قد ثبت في الشرع معان لم يعقلها العرب فلم يضعوا لها اسامي
يفتقر الى التعبير عنها فوجب وضع الاسامي لها كالولد والاداة الحادثين واما التفصيل فما يدل على كون الايمان استعمل
في غير معناه الاصلي اما الايمان فهو في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه الاول انه الدين لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فهو يرجع الى كل
ما تقدم والدين الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان او لو غاير لم يكن مقبولا لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لبطل الاستثناء الثاني وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين واراد المؤمنين الثالث قوله انا المؤمنون
امرنا فيها بالاستغفار لهم والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعنه ويلومه فلا يكون مؤمنا الرابع قاطع الطريق
يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار لقوله ولهم في الاخرة عذاب عظيم فيخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته
كذبهم والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الخامس لو كان الايمان شرعا هو التصديق
لم يوصف به حال عدمه لما تقدم في باب الاشتقاق والتالي باطل ويقال للنائم باعتبار الايمان من غير اعتبار

انه مؤمن والنائم انه مؤمن السادس لو كان الايمان التصديق لكان مصدق الجبت والطاغوت مؤمنا السابع
من علم الله تعالى ثم سجد للشمس يلزم ان يكون مؤمنا وهو خلاف الاجماع الثامن قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا
وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشرك فيكون التصديق مغايرا للايمان
واما الصلوة فهي لغة المتابعة ومنه المصلي تابع السابق وصليا والدعا كقوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وعظم الورك كا
قيل انما سمي صلوة لقضائه يوم تحرك الصلوين من فاعلها حالة الركوع عند صلاة الاخر وهو عظم الورك
ولا يفيد شيئا منها في الشرع لعدم اخطارها بالبال عند الاطلاق وصلاة الامام والمنفرد لم يوجد فيها المتابعة
ولا محاذاة الرأس عظم الورك اذا استقل من الدعاء الى غيره لا يقال الفارق صلوته وصلوة الاخرس لا دعاء فيها والصوم
لغة الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشياء مخصوصة بل قد يوجد الصوم الشرعي حيث لا امساك كما في
الاكل ناسيا وكذا البواقي والجواب قوله هذا الدليل يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب
يستعملها فيه قلنا حقيقة ومطلقا الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العرب قد تكلمت بالحقيقة والمجاز الذي
من جملته تسمية الكل باسم الجزء والدعا جزء من الصلوة الشرعية بل هو المقصود لقوله واقم الصلوة لذكري ولان
المقصود بها التضرع فلم يكن خارجا عن اللغة لا يقال شرط المجاز النقل عن اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني
انا لو علموها جاز ان يكون حقايق لغوية فانا انما نفينا كونها حقايق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النقل سلمنا
لكن نقلوا اجمالا حيث قالوا يجوز اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون عربية باعتبار نطق العرب بها
لا باعتبار الوضع قلنا كون اللفظ عربيا حكم تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم يكن الدلالة عربية
قوله لا يخرج القران عن كونه عربيا بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه يصدق عليه انه كله ليس عربيا ويمنع اطلاق الاسود
عليها فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربية حقيقة بل بالمجاز ولولا المجاز لما استثنا وفيه نظر لاحتمال ان
يجوز ان يكون اسم الكل عليه وعلى الاكثر حقيقة والاستثنا يخرج الاقل عن كونه مسمى باسم الكل لا الاكثر قوله القران
اسم للبعض قلنا ممنوع للاجماع على انتفاء ما انزل الا قرانا واحدا والوجوه الاربعة معارضة بانه تعالى تكلم اية وسورة انه
بعض القران ومنه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق اسمه عليه وعلى جزئه بالتواطي والاشتراك يصدق عليه انه
قران واحد باعتبار مجموعه وانه قران متعدد باعتبار اجزائه كالواتر لما يصدق عليها انه ماء واحد ولو اعتبرت
اجزاؤه صدق تعدده والوجوه الاربعة لا يعارضها قولنا في السورة انها بعض القران لصدق القران عليها وعلى
المجموع بالتواطي والاشتراك قوله النصوص يقتضي كونه كله عربيا مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله وجدت الفاظ
غير عربية قلنا ممنوع والحروف قيل انها اسماء السور او اجزاء من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والها من هاد وغير ذلك
والمشكاة وغيرها جاز ان يكون مما اتفقت فيه اللغات كالصابون والتنور سلمنا لكن تخصيص العام لا يخرجه عن كونه حجة
في الباقي قوله المعاني تجددت فلا بد من وضع جديد قلنا يكفي المجاز كتخصيص الصلوة بدعاء معين وكذا البواقي والزكوة
من المجاز المنقول فيه اسم السبب الى مسببه قوله فعل الواجبات هو الدين قلنا ممنوع ولفظ ذلك لا يرجع الى جميع ما تقدم لوحدته
وتذكيرها وكثرته وتانيثه اقامة الصلوة فلا بد من اضمار وليس اضمار الذي امرتم به اولى منا باضمار الاخلاص او
التدين ومع ذلك فاضمارنا ارجح لعدم تاديته الى تغيير اللغة بخلاف اضمارهم وفيه نظر لجواز رجعها الى المجموع من
حيث هو مجموع قوله المراد بقوله ايمانكم صلوتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق بوجوب تلك الصلوة محافظة
على بقاء الوضع وقوله نهيت عن قتل المصلين اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب المتعلق قوله الفاسق غير مؤمن
لا استغفار للمؤمن دونه قلنا الايمان يجامع المعاصي لقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان يشرح صدره للاسلام وقوله
يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك فيكون مغايرا لعمل الجوارح قوله قاطع الطريق يخزى قلنا الايات الدالة على عدم خزي

لم يكن الالفاظ عربية

للعاصي يدفع ما ذكرتموه واستثناء المسلمين معارض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله والذين امنوا معه
يحتمل من كان فيها نزلت اية مستانف وثبوت العذاب لا يستلزم دخول النار وقوله وقد يوصف بالايمان حال عدم
مباشرة التصديق قلنا مجاز لعدم الافعال او قوله يكون المصدق بالجبت والطاغوت مؤمنا قلنا الايمان في عرف الشرع
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لا مطلق التصديق وهو الجواب عن الثاني قوله الصلوة وغيرها غير مستعملة في العرف اللغوي
قلنا مسلم لكنها استعملت مجازات بالنسبة اليها احتج القاضي بامرين الاول ان القران قد اشتمل على هذه الالفاظ فلو لم
يكن عربية لم يكن القران كله عربيا والتقريب ما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب عليه ان يعرفها للامة ذلك حتى
يتمكنوا من امتثال الاوامر ولو عرفهم ذلك لنقل الينا لانا متعبدون مثلهم والنقل اما بتواتر او احاد والاحاد
ليس بحجة ولا تواتر والجواب عن الاول انا اردت بكونها عربية نطق العرب بها واستعمالها في حقايق تناسب الحقايق
الشرعية فهو مسلم وان اردت استعمالها فيما استعمل الشارع فهو لا شك بعيد وعن الثاني ان التواتر دل على النقل في
اكثر الاسماء والاحاد تعتبر في الامور الشرعية ولانا انما يجب علينا ان توقفنا على مقصوده لو لم يفهمنا هذه الالفاظ
بالتكرير والقراين مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الغرض قوله يلزم التكليف بالاطاق لو لم يفهمنا قلنا انما يلزم تكليف
ما لا يطاق لو كلفهم فهمنا قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بالتكرير والقراين كما قلنا البحث
الرابع في اشتمال القران على المعرب ولقد تناسب ما نحن فيه الكلام في ان القران هل اشتمل على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن
عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لنا وجوه الاول اتفاق النحاة على ان مثل ابراهيم واسمعيل غير منصرف
للعجمة والعلمية الثاني ان القران قد اشتمل على مشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما فارسيان وطه وهي نبطية و
قسطاس وهو رومي الثالث قال صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود والاجماع ايضا دل على عموم رسالته وانه مبعوث الى اهل كل
لسان والقران ايضا دل عليه في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب جامعا لكل لغة ليتحقق
خطابه لكل احد اعجازا وبيانا الرابع لا استبعاد في وجود ذلك في الكتاب كوجود حروف اوايل السور احتج الباقون بوجوه
الاول قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ااعجمي وعربي فنفى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين
عربي وعجمي ولا ينبغي الاعتراض وفيه اعجمي الثاني قوله تعالى بلسان عربي مبين الثالث قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا ثم
اعترضوا على الاولين بجواز اشتمال جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته صلى الله عليه وآله لا يوجب اشتمال القران على
جميع اللغات لعدم ذلك ولا اعجاز في الكلمة الواحدة والجواب المعنى من سياق الاية اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهم وهم قد
كانوا يفهمونها سلمنا نفي المتنوع فالمعنى اعجمي لا يفهم وقولهم باتفاق اللغات في تلك الالفاظ بعيد البحث الخامس في ترجيح
النقل وعدمه الاول النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع الاخر فيكون مرجوحا بالنسبة الى
ما يتوقف على وضع واحد ولدلالة الاستصحاب على بقاء الوضع الاول ولانه لو تساوى احتمال النقل وعدمه لم يحصل التفاهم
حالة التخاطب الا بعد السؤال عن البقاء على الوضع والنقل الثاني لا نزاع في ثبوت المتواطي في الاسماء الشرعية و
اختلفوا في المشتركة والاجود وقوعها فان الصلوة تستعمل في معان متعددة لا يجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه
كالاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كالقاعد والمومي فليس بينها قدر مشترك يجعل
اسم الصلوة وفيه نظر لاحتمال ان يكون بينها معنى مشترك وان كنا لا نعلمه فانا ولما نعلم عن اعتقاد الاشتراك الذي هو
على خلاف الاصل سلمنا لكن الفعل الواقع على الجنازة الجامع للصلوة المخصوصة جامع لها مجازا وضع لفظة الصلوة له سلمنا لكن
الصلوة الشرعية حقيقة انما تقال على ذات الركوع والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنائز والمومي فانها مجاز
فهو اولى من الاشتراك الثالث الالفاظ المترادفة لا توجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر
بقدر الحاجة ولا حاجة الى المترادف فلا يوجد الرابع الافعال تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال
شرعية وان كانت لغوية فهي لغوية ولم يضع الشارع فعلا ولا حرفا بالاستقراء وكون الافعال شرعية بالعرض لا بالذات

لا بالذات الخامس صيغ العقود مثل بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار في اللغة وقد
تستعمل فيها شرعا لكن البحث في انها اذا نطق بها لتحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه الاول ان من خواص الخبر التصديق و
التكذيب وهما منفيان هنا الثاني ليست اخبارا عن الماضي والحال والا لكانت كاذبة ولامتنع تعليقها على الشرط فان
التعليق توقيف وجود المعلق على وجود المعلق عليه والداخل في الوجود لا يتوقف في وجوده لاستحالة تقدم المشروط على
شرطه ولا عن المستقبل اذ ليس والا لما شابها المستقبل باقرب من قوله ستصيرين ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف
عدم ترتبه على القوي لجواز ان يرتب الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بوقوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة
على الوجود من غير اعتبار الاستقبال وانه اخبار وسبب فتعددت الجهة والتعليق قرينة صارفة عن الحقيقة
الثالث هذه الاخبار عن الحال ان كانت كاذبة لم يعتبر بها وان كانت صادقة فان توقف وقوع الطلاق على هذه
الصيغ دار لان صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره فلو انعكس لدار فان ثبوت المخبر هنا هو الطالقية وان لم يتوقف
افتقر الى سبب ويقع مع تحققه وان لم يوجد هذا الخبر وينتفي مع انتفائه وان وجد الخبر وهو باطل اجماعا
ولا يمكن ان يكون هذه الصيغة شرطا لتاثير السبب والا لتقدمت لكن الخبر الصدق ستقدم مخبره عليه فيه دور
وفيه نظر فان الدور يلزم لو توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس بل على ماهية الخبر ونمنع عدم الاعتداد
بالكذب كما في الظهار والتقبيح لا يتم من الاشاعرة ويجوز عندنا المعتزلة اذا استعمل على [illegible] كلية كتخليص البنى الرابع
امراته [illegible] بالطلاق في قوله فطلقتها [illegible] ان يكون مقصودا [illegible] لا قوله انت طالق فيكون هو المؤثر
المطلب الثالث في المجاز وفيه مباحث الاول في اثباته المحققون عليه ونفاه الاستاد ابو اسحق ومتابعوه لنا انه
قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وعرف بالنص الاتفاق على انها لم يوضع في اللغة لهذه
المعاني بل لغيرها واطلقت على هذه لمشابهة ما ولا نعني بالمجاز سوى هذا لا يقال جاز ان يكون حقايق
في هذه ايضا لا يقال انا نقول انه يسبقها او لوية المجاز على الاشتراك ولان سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه
مع عدم السبق في المشترك ينفي الاشتراك احتج النافون بانه يخل بالفهم ولان الشان ان دل المعنى المجازي مع القرينة
لم يكن مجازا انه لا يحتمل غيره او لا معها فيكون حقيقة فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا
مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ موضوع له فلا يقع من الحكيم التجاوز عن لفظه الى الاستعارة غيره لما فيه
من التطويل ان ذكر القرينة وعدم الافادة للمقصود ان اخل بها والجواب عن الاول المنع من الاخلال فانه الفهم الا
اذا ارادها المجاز ذكر معه القرينة ولانه استبعاد وعن الثاني انه لا نزاع في العبارة او يقول اللفظ الذي لا يفيد الا
مع القرينة هو المجاز ولا يقال ان اللفظ مع القرينة يكون حقيقة فيه لان القرينة ليست موضوعة حتى يجعل
المجموع لفظا واحدا دالا بالوضع والحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعن الثالث ما سياتي من فوايد المجاز
البحث الثاني في اثباته في القران وكان المجاز واقع في اللغة فكذا هو واقع في القران والسنة خلافا للظاهرية
والحنفي من نقل من الامامية موافقتهم فانهم نصوا على وقوعه في القران لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية
جدارا يريد ان ينقض الى غير ذلك من الايات وهي كثيرة احتجوا بان المجاز كذب ولهذا يمكن نفيه ولان المجاز
ركيك والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة ولانه انما يفيد مع القرينة وربما خفيت فيقع المكلف
في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولاستلزام كونه تعالى متجوزا ولان كلامه حق وكل حق فله حقيقة والحقيقة مقابلة
بالمجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز فيما قلناه اما قوله ليس كمثله شيء فانه موضوع النفي التشبيه لان الكاف للتشبيه واما
قوله واسئل القرية فالقرية عبارة عن الناس المجتمعين لانها ماخوذة من القرء وهو الجمع سلمنا لكن لا امتناع في
انطاق الجدار بقدرته تعالى خصوصا في زمن الانبياء عليهم السلام فان خرق العادة فيها جائز وقوله يريد ان ينقض
حقيقة ايضا لامكان ان يخلق الله تعالى في الجدار ارادة والجواب المنع من كون المجاز كذبا وانما يلزم لو ادعى الحقيقة

على ان الناس يعدون الاستعارة والمجاز حسنا ويعدون الكذب وليس المجاز من الكذب بل هو افصح وابلغ في
تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن الحقيقة وخفاء القرينة لتحصيل التكلف فلا يوجب المنع
كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهامه التسامح ولان اسماءه تعالى توقيفية وكون كلامه تعالى حقا باعتبار
الحقيقة بمعنى الصدق لا بالمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مزيدا هنا والا لزم نفي مثل مثله وهو
شرك وكفر على ما تقدم والقرية حقيقة للموضع الذي يجتمع فيه الناس لا للناس المجتمعين ولا للاجتماع والسؤال لم يقع
للجدران قطعا وانما قصد اهلها وكذا في العير على ان هنا ايات تدل على المعاني من المجاز من غير تاويل كقوله تعالى
عليه وجزاء سيئة سيئة مثلها واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات لهدمت صوامع وبيع
وصلوات الله نور السموات ولا يرضى الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله كلما اوقدوا نارا للحرب الى غير ذلك
من الايات البحث الثالث في ما ينبه الباعث عليه مع انه على خلاف الاصل على ما ياتي قد يكون جوهر اللفظ بان يكون
اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفرداته حروفها او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه والمجازي يكون عذبا
فيعدل اليه عنها وقد يكون عوارضه بان يكون اللفظ المجازي صالحا للسجع او ازدواج الكلام كقوله تعالى ولستم
باخذيه الا ان تغمضوا فيه فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب وكقول بعضهم حتى عاد تعريضك تصريحا و
تعريضك تصحيحا والمطابقة وهي الجمع بين الشيء وضده كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وقوله
صلى الله عليه وسلم خير المال عين ساهرة لعين نائمة والمجانسة وهو ان يورد كلمتين تجانس كل واحدة صاحبتها في
تاليف حروفها كقوله تعالى واسلمت مع سليمان وقال معوية لعبد الله بن العباس ما لكم يا بني هاشم تصابون في
ابصاركم قال كما تصابون في بصائركم والمقابلة وهي ايراد الكلام ثم مقابلته بمثله اما في المعنى مثل ومكروا مكرا
ومكرنا مكرا فالمكر منه تعالى العذاب جعله مقابلا لمكرهم برسله او في اللفظ مثل ليس من جمع الى الكفاية الامانة كمن
اضاف الى العجز الخيانة جعل مقابلة الكفاية العجز وبازاء الامانة الخيانة وغيرها من اصناف البديع والتزيين وادراك
ولا يصلح الحقيقة لذلك وقد يكون المعنى نفسه بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رايت اسدا كان ابلغ
في الوصف بالشجاعة من قولك رايت رجلا كالاسد او للتعظيم مثل سلام على المجلس العالي فانه ترك الحقيقة
اجلالا او للتحقير كالغائط او لزيادة البيان وهو الذي يذكره للتوكيد او لتلطيف الكلام فان النفس اذا سمعت
المعنى المجازي يحصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل مع الحقيقة اذ يحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق
الى شيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف من بعض الوجوه فيحصل بالوجه الذي عرفته
لذة وبفقدان الكمال الم فيحصل لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وكان الشعور بها
اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظ الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا يحصل اللذة القوية واذا عرف لا على سبيل الكمال
فيحصل حالة تشبه الدغدغة النفسانية فلهذا كان المجاز اولى البحث الرابع في اقسامه اعلم ان الالفاظ منها مركبات
ومنها بسائط وكل واحد منها قد يستعمل في موضوعه الاصلي وهو الحقيقي وقد ينقل عنه فيكون مجازا فالمجاز اذا
ان يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات فقد اتفق عليه المحققون كالاسد للشجاع والحمار للبليد
واما في التركيب فكذلك ايضا خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل واحد من اللفظين في معناه الحقيقي لكن
التركيب غير مطابق كقولهم اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة
مستعمل في موضوعه لكن اسناد اشاب الى كر الغداة ليس بحقيقي لحصوله من الله تعالى ومثل طلعت الشمس ومات
زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال هنا مجاز في الرؤية والاحياء ايضا مجاز
في ادى واسناد الاحياء اليه مجاز تركيبي لانه غير مستند الى الاكتحال حقيقة قال بعضهم جهة الاسناد واحدة فالمجاز
في المفرد خاصة وليس بجيد فان اسناد الفاعلية والمفعولية متغايران فاذا كان اللفظ بحيث يصح اسناده الى

الاخر اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية مجازا وبالعكس البحث الخامس في اقسام المفرد
وهي اثنى عشر الاول اطلاق اسم السبب على المسبب فالقابل سال الوادي والصورة لتسميتها اليد قدرة والفاعل
لتسمية المطر بالسماء والغاية لتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا الثاني العكس لتسمية المرض الشديد موتا ولما كانت الغاية
علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلاقتين فكان المجازي فيها اولى من غيرها من باقي الاسباب
وفيه نظر فان العلة الفاعلية اقوى الاسباب فكان ان يترجح على الغاية التي ترجحت على الفاعلية بالمعلولية المرجوحة
ولما استلزم السبب المعين المسبب المعين والمسبب المعين السبب المطلق المعين كان نقل اسم السبب الى المسبب احسن من
العكس الثالث التسمية بالمشابهة كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالاستعارة وهذه المشابهة قد تكون
في الشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها الرابع التسمية باسم الضد
وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة المشابهة بين الضدين الخامس نقل اسم الكل الى
نقل اسم الكل الى الجزء كاطلاق العام على الخاص ويدخل بنوع من الاعتبار تحت السبب السادس عكسه كما يقال للزنجي
اسود والاول اولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس والملازمة سبب في التجوز السابع تسمية الامكان بالوجود
كما يقال للخمر في الدن انها مسكرة ويدخل بنوع من الاعتبار تحت الغاية الثامن اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كضارب لمن
فرغ منه باعتبار انه كان عليه والحق جعله التاسع تسميته بما يؤول اليه كالشارب بالسكران العاشر المجاورة كالراوية المنقولة
من الجمل الى الظرف الحادي عشر المجاز بسبب نزل اهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة في الحمار لا يقال كون لفظ
الدابة مجازا ان كان باعتبار صيرورته مستعملا في الفرس وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان باعتبار
المنع من استعماله في غيره فهو باطل لان المجازية كيفية يعرض للفظ من جهة دلالته على معناه لا من جهة عدم دلالته على الغير
لانا نقول استعمال الدابة في الكلب والحمار مجاز بالنسبة الى الوضع العرفي للعلاقة بينه وبين موضوعه وحقيقة لغوية
الا ان المجاز من باب المشابهة فيدخل فيما تقدم الثاني عشر المجاز باعتبار النيابة والنقصان الثالث عشر تسمية المتعلق
باسم المتعلق كتسمية المعلوم علما والمقدور قدرة البحث السادس في محله قد عرفت ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ
وعرفت ايضا في غيره من الصناعات ان بسائط الالفاظ ثلثة اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله المجاز بالذات لعدم استقلاله
بالمفهومية وانما يفيد مع انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فلا مجاز وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في
التركيب لا في المفرد وفيه نظر فانا لو استعملنا من في الانتهاء كان مجازا في المفرد واما الفعل فهو دال على ثبوت شيء لموضوع
غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فلم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي
لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء ما وفيه نظر فان مجازية المركب لا ينحصر في فرد بعينه فجاز كون الفعل مجازا باعتبار
صيغته بان يدل وضعا على زمان ماض ويستعمل في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك
وقيل انه مجاز في احدهما حقيقة في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما واعتقاد المجاز اولى من اعتقاد الاشتراك ولان
الاخبار قد يرد في الانشاء والتهديد وغيره واعتقاد المجاز فيها اولى من الاشتراك واما الاسم فاما ان يكون علما او اسما
مشتقا او اسم جنس والاعلام ليست مجازات لان شرط المجاز استناد النقل الى العلاقة بين الفرع والاصل وهي منتفية في
الاعلام واما المشتق فمنهم من لم يتطرق المجاز الى المشتق منه لم يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه امر ما حصل له المشتق منه
فاذن المجاز في الحقيقة انما هو في اسماء الاجناس وفيه نظر فان المشتق منه من صيغته خاصة تدل على الفاعلية والمفعولية
مجاز ان يكون المجاز في الصيغة كما قلنا في الفعل وايضا قد بينا ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى
المستقبل فانه يكون مجازا لا باعتبار مجازية المشتق منه ولان اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعل قد ياتي
بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول فاعتقاد المجازية في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك البحث السابع في شرائطه وهي ثلثة
الاول لا بد فيه من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا كان اختراعا لا يقال يلزم منه القياس في اللغة لانا نقول

انما يكون قياسا لو سميناه حقيقة لاجل العلاقة ونحن لا نقول به بل انما نسميه على سبيل المجاز وبهذا نسلبه عنه
ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع لامتنع منا سلبه كما امتنع في الاصل وفيه نظر اذ انما يمنع الملازمة والسلب ليس
للتسمية بل للمعنى الحقيقي الثاني انتفاء المانع بان لا يمنع اهل اللغة منه فانهم لو منعوا منه لم يجز الاستعمال كما انهم
منعوا من استعمال نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس وغير ذلك وان لا يمنع الشرع منه
كما منع من اطلاق اسم الكافر على المؤمن باعتبار الكفر المتقدم ان جعلناه مجازا باعتبار معناه الحقيقي كما تعطيه اقسام
المجاز اعرفنا الثالث شرط جماعة النقل بمعنى ان اللفظ لا يستعمل في معناه المجازي في كل صورة الا بنص اهل اللغة عليه
ومنع منه اخرون وهو الاقرب لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه والتالي باطل فكذا المقدم ولانا قد بينا ان
الشارع يتصرف بالفاظ عربية في معان لم يعرفها اهل اللغة وكذا كل اهل فن من العلوم استخرجوا لمعان وضعوا لها
الفاظا عربية لمناسبة فيكون مجازا وفيه نظر اذ اثبات الوضع العرفي اما المجاز فلا استناد الى الوضع الى [illegible]
ممنوع ولانه لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في
استخراجها الى الفكر والنظر الدقيق قيل النظر لاستخراج جهات حسن المجاز وللاطلاع على الحكمة ولان النظر انما هو في مواضع
وايضا لو كان نقليا لما افتقر الى العلاقة بل كان النقل فيه كافيا قيل الافتقار الى العلاقة انما كان لضرورة توقف
المجاز من حيث هو مجاز عليها والا لكان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانا اذا قلنا رايت اسدا
وعنيت به الشجاع فالغرض من التعظيم انما يحصل باعارة معنى الاسد له فانك لو اعطيته الاسم دون المعنى لم
يحصل التعظيم ولذلك كانت اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى وكانت اعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير
استعمال اللفظ المستعار على السمع وفيه نظر لحصول التعظيم باعارة الشجاعة التي للاسد احتج المشترطون بان
العلاقة لو كفت لجاز تسمية غير الانسان نخلة والصيد شبكة والثمرة شجرة وظل الحائط حائطا والابن ابا لما بينهما
من المشابهة والعلاقة ليس كذلك ولانه لولاه لكان اطلاق اسم الحقيقة عليه اما بالقياس او انه اختراع من الواضع
المتاخر والثاني باطل بتسميتنا المقدم مثله ولا يلزم خروج القران عن كونه عربيا والجواب عن الاول ان العلاقة
كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة منه لا يقال يقع التعارض بين المقتضي للجواز وهو وجود العلاقة وبين
المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول جاز ان يكون المقتضي للجواز مشروطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي المقتضي
وعن الثاني انه ليس بقياس ولا باختراع فان اهل اللغة اذا نصوا على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي كلما
وجدنا تلك العلاقة جاز لنا التجوز وعن الثالث ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة
مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة **البحث الثامن** في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة
مجاز اما الفعل فاذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام
من زيد وهو معلوم البطلان وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي لا يستلزم وحدة ولا كثرة
وهو يوهم انه دال على جميع اشخاص الماهية قال واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو
قلت محاطا ضربت راسه لم يكن فيه ضربته من جميع جوانبه واعترض ابن متويه بان المتالم زيد لا بعضه خطا لان البحث
في الضرب لا الالم والضرب امساس بعض من جسم لجسم حيوان والامساس يرجع الى الاجزاء لا الجملة وههنا مجاز من وجه
اخر فانك اذا قلت رايت زيدا وضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها
وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد استندتهما اليها فكان
مجازا مع ان الرؤية انما تتناول سطحه الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه وجزء منه ومثل هذا المجاز
من باب المجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعملت في معناها الحقيقي وتعين من الاعلام فلا يكون مجازا
بل المجاز وقع في النسبة والتركيب **البحث التاسع** في ان المجاز على خلاف الاصل قد عرفت غير مرة ان فائدة الوضع الاعلام

الاعلام لغة ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فان الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانه لو لم يكن
اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما باصل والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع في بانه
مناف للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفى به في التعبير عنه ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا
في تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل ح الترديد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا بين حقيقته ومجازه وكذا جميع
ما ينطق به العرب لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها فكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف ولانا فا
الحكم ان جعل اصلا في ثالث وزيادة الخلل في الفهم لامتناع ثالث بينهما ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان
يحمل على حقيقته وهو المط او على مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على مجازه
عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما
معا ولو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا لا مستعملا
ولان المجاز يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونقله الى الفرع وعلاقة النقل والحقيقة يتوقف على الاول لا غير
وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا وهو دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال
اذا سمعتم موكدا فافهموا كذا فتتابعه في استعمال لغته ويجب ان يجرى على نهجه ولهذا سبق الحقيقي الى الذهن دون
المجازي ولو قال لنا مثل ذلك في المجاز كان حقيقة لا مجازا او للاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت
اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي ابتدا حفرها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق
حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة
لما ساغ ذلك **تنبيه** الحقيقة قد تهجر ويكثر استعمال المجاز الراجح فيحصل التعاكس فيه فيصير الحقيقة مجازا عرفيا
والمجاز اللغوي حقيقة اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم تخرج الى حد المجاز وبين المجاز
الراجح القاصر عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح
وقيل بالتعارض لوجود سبب الرجحان في كل منهما والمرجوحية باعتبارين فيحصل التعادل **البحث العاشر** في ان المجاز
المركب معنى الفعل اذا كان بحيث يصدر عن ذات فاسناده في الحقيقة الى تلك الذات لانها موثرة فيه فاذا استند
الى غيرها كان مجازا عقليا لان الاسناد الى المؤثر حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل لحكم
عقلي لا للفظ لغوي كقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان سبب الارض والاخراج والانبات انما يستعملان في
نفس الامر وعلى سبيل الحقيقة الى الله تعالى فاسنادهما الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لا لغويا لان اخرج وانبت في
اصل الوضع بازاء الخروج والانبات المستندين الى المؤثر القادر فاذا استعملا في صدورهما من الارض فقد استعملا
في غير موضوعهما اللغوي فكان مجازا لفظيا لانا نقول الافعال تدل على صدور امر عن شيء ما من غير دلالة على
خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظ اخرج خبرا تاما فكان يقبل التصديق والتكذيب من غير انضمام شيء اخر اليه
وليس كذلك ولصحة اخرجه القادر وعز القادر وليس الاول تكريرا ولا الثاني نقضا وفيه نظر لان التاكيد ليس
تكريرا والتجوز ليس نقضا وذكر غير القادر قرينة ولانه لو سلم استناده الى القادر لكان لا دلالة على خصوصية
ذلك القادر والا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين واذا ثبت هذا فاذا اضيف ذلك الفعل الى
غير ذلك القادر الذي هو صادر عنه لم يكن التغيير واقعا في مفهومات الالفاظ بل في الاسناد والفرق بين هذا النوع
من المجاز وبين الكذب القرينة الحالية كالعلم والظن باستقاء كذب الخبر فيعلم ارادة المجاز فكان يقترن بالكلام
خصوصية قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة وكان يعلم بسبب خصوصية القضية استقاء داعي المتكلم الى ذكر الحقيقة
فيعلم ارادة المجاز او المقالية بان يذكر عقيبه كلاما يدل على غير ظاهره **المطلب الرابع** في مباحث الاشتراك بين الحقيقة
والمجاز وهي اربعة الاول في عدم التلازم بينهما اللزوم لذلك اما عدم استلزام الحقيقة المجاز فظاهر اذ للحقيقة استعمال

اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ واستعماله في موضوعه استعماله في غيره للعلاقة فلا يجب من الحقيقة المجاز
واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى خلافه لنا ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة
بينه وبينه فهو لا شك مسبوق بالوضع لكن لا يجب من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة ثم يستحيل
انفكاكه عن الوضع الاصلي لكونه تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود متبوعه وايضا لو استلزم المجاز الحقيقة لكانت
لفظ الرحمن ونحو عسى حقايق وليس كذلك فان الرحمن موضوع للانعطاف وهو التعطف ولم يستعملا في ذلك بل استعمل
لفظ الرحمن في الله تعالى وعسى لغير المنصرف وايضا لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقايق
وفيه نظر فان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم حقايق في المفردات لا التركيب قيل هو مشترك الالزام فان المجاز
يستلزم الوضع قطعا ولم ينقل الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز الوضع المطلق ولا
يلزم من عدم العلم بخصوصيته انتفاؤه بخلاف الحقيقة فان الدليل لم يدل عليها ولم ينقل الاستعمال واحتج المخالف
بانه لو لم يلزم لعري الوضع عن الفائدة اذ فائدته الاستعمال فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفائدة وايضا المجاز هو
المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا تصريح بوضعه في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان
حقيقة فيه والجواب عن الاول من وجهين الاول ان فائدته الاستعمال ولم يتفق وقوعه ولا يجب من الوضع الاستعمال
في وقت معين بل ولا مطلقا ولا يلزم انتفاء الفائدة اذ هو الاستعمال حتى ارادة المخاطب الثاني ان فائدته التجوز في غير
ذلك المعنى وعن الثاني بتسليم وضع السابق قوله فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا مسلم لكن ليس
في ذلك الكلام اشعار بوجوب الاستعمال ولو كان لم يتم فانه لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقي اللهم الا ان يقول انه يلزم
امكان الحقيقة فنقول كذلك المجاز فان الحقيقة يستلزم امكان المجاز ومن اغرب الاشياء اعتراف فخر الدين قبل ذلك
تعليل باستلزام المجاز الوضع وكونه جائز الخلو عن الحقيقة والمجاز **البحث الثاني** في امكان الخلو عنهما قد بينا ان الحقيقة
هي استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع له ويقابله المجاز فلا في اللفظ ولا في الاستعمال بل في الوضع فيكون
هو اللفظ فيما وضع المستعمل في غير ما وضع له او استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا شك في ان استعماله مسبوق بالوضع
ففي حالة الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال ثم ان شئت ذلك
بل لا يوجد لعدم معظم فوايد الوضع وايضا الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالقاب والحقيقة استعمال
اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وهو يستدعي كونهما قد وضعا على الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست
كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعه اهل اللغة ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم نعم كل لفظ مستعمل من كلام العرب
بعد الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز واعلم ان فخر الدين قال ان دلالة اللفظ قد لا يكون حقيقة
ولا مجازا واحتج بالاول وليس بجيد فان الحقيقة والمجاز ليسا من عوارض الدلالة بل الالفاظ **البحث الثالث** في امكان
الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور الاضافية منسوبة الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد المعاني
فان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الشجاع بل يجب ذلك في كل ما استعمل في حقيقته وله مجاز واما
اذا اتحد المعنى فان تعدد الوضع امكن وذلك بان يضع احدى القبيلتين لفظا لمعنى ويتجوز به هم واخرون في
ذلك المعنى بعينه سواء كانوا قد وضعوا لفظا اخر ام لم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة فان الدابة في الكلب
حقيقة لغوية ومجاز عرفي واما اذا اتحد المعنى والواضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتقابلين
تنبيه اذا كان اللفظ حقيقة في شيء ومجازا في اخر فهل يجوز ارادتهما معا من ذلك اللفظ فالقائلون بجواز ارادة
معنيي المشترك جوزوه هنا ومن منع ثم منع هنا لاستحالة ارادة المتناقضين نعم يجوز مجازا اما حقيقة فلا **تذنيب**
الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة عرفية كالالفاظ العرفية فان الغايط حقيقة عرفية في قضاء الحاجة ومجاز عرفي في المكان المطمئن

المطمئن بل قد يهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ منقولا **البحث الرابع** في المميز بينهما وهو يقع من وجوه الاول تنصيص
اهل اللغة عليها اما بان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز او بذكر حديهما او خواصهما الثاني سبق
المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع اللفظ مجردا عن القرائن دليل كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له لم
غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن فهمه من دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز
المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون حقيقته فينتقض الخاصتان وباللفظ المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن
شيء من مدلولاته مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول بانه ان علم كونه مجازا عند التبادر فلا بحث لانهم
احتجوا في الخاصة التبادر من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه
لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب واندراج النادر بالنسبة الى العرف غير التبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد
بالتبادر بالنسبة الى اللغة وقع التخاطب بها لغة او عرفا او شرعا وعن الثاني بان المشترك ان كان عاما في
مدلولاته فلا بحث واندفع الاشكال والا فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد عينا والذي هو حقيقة
فيه فهو يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى فهم وهو الواحد المعين حقيقة
فيه وفيه نظر لانا ان عنينا بالواحد على البدل احدهما لا بعينه على انه كلي لم يكن اللفظ من قبيل المشترك بل كان متواطئا
اذ قد جعل حقيقة في امر كلي شامل لمعانيه اشتمال المعنى المشترك على افراده وليس كذلك وان عني به كل واحد بخصوصه
ورد الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة ولا يلزم من عدمه انتفاؤها الثالث استعمال اهل اللغة
لفظا مجردا عنه قصد الافهام لمعنى معين ولو عبر عنه بغيره او عبر به عن غيره لم يجردوه بل ضموا اليه قرينة فيعلم
ان الاول حقيقة اذ لولا علمهم باستحقاق ذلك اللفظ لذلك المعنى لما اقتصروا عليها ويكون الثاني مجازا الرابع تعلق
اللفظ بما يستحيل تعلقه به يقتضي كونه مجازا للعلم بانتفاء الوضع مثل واسأل القرية لاستحالة المجاز ان يكون مشتركا
بعد حمل اللفظ المشترك على بعض محامله لا يوجب جعله مجازا الا انا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى
مع التعارض واذا عرفت هذا فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل في غيره حكم بكونه مجازا الا اذا
بينهما معنى مشتركا يصلح للموضوعية ولم يكن مشتركا كالقاسورة اذا وضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم
استعملوه بعد ذلك في غيره فذلك الشيء عرف كونه مجازا عرفيا كالدابة للحمار الخامس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز
فنقول عالم لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يصح واسأل القرية ولم يصح واسأل البساط و
اعترض عليه بان المدعى العامة لا يصح بالمثال الواحد وايضا ان اريد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع
فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اريد استعماله في غير موضع نص
الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى كان قياسا في اللغة وهو باطل لما جوازه لكن دعوى اطراد الحقيقة
ممنوعة فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عند من يجعله حقيقة في فاعل الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفس
الدلالة الاجرام لم يحسن استعماله في حقه تعالى الا مقيدا اذ يمنع منه السمع كتسميته تعالى بالفاضل والسخي فان الحقيقة وان
وجدت لكن السمع منع منه او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس فان قالوا الابلق موضوع لما اجتمع فيه اللونان
بشرط كونه فرسا قلنا الوجدان هذا المجاز في كل مجاز ولا يطرد لامتناعه فيبطل الاستدلال بعدم الاطراد لكونه مجازا
وكذا القارورة حقيقة في الزجاجة الخاصة لكونها مقرا للمايعات وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسمى قارورة
قال بعض المتاخرين علامة المجاز عدم الاطراد في مدلوله مع عدم ورود المنع من اللغة والشرع ولا يرد اطراد بعض المجاز
مع انه ليس حقيقة لان عدم الاطراد دليل المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقة والزم بعضهم الدور لان عدم الاطراد
بعض المجازات مع انه ليس حقيقة لان عدم الاطراد دليل المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقة والزم بعضهم الدور
لان عدم الاطراد الذي جعل علامة على المجاز قد توجد في الحقيقة كالسخي في غيره وهو حقيقة فان قلت عدم الاطراد هنا

المانع قلنا فعدم الاطراد انما يدل على المجاز اذا لم يكن لمانع وانما يعرف انه ليس لمانع لو كان مجازا وفيه نظر لمنع
الملازمة الاخيرة السابع امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفة ولا يصح ان يشتق
لموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك ان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق
منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق وضعف بعدم دلالة المثال على العمومية
بقولهم للبليد حمار وجمعه حمر وفيه نظر لمغايرة جمع الاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم
فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة متروح الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور و
جمعه في ذلك غير الجمع في المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع اللفظ الواحد الحقيقي جموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي
والمجازي في الجمع التاسع المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق به شيء كان مجازا كالقدرة
اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة المؤثرة كان متعلقا بالمقدور واذا اطلقت على المقدور كما في قولهم انظر الى
قدرة الله فلا مقدور لها فلم يكن لها متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما فيكون لم
يجب احدى حقيقتيه متعلق دون الاخرى وبالجملة التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقيا بل من توابع المسمى العاشر
صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة فانه يصح نفي الحمار عن البليد ولا يصح نفي الانسان عنه قيل انه يلزم الدور
لان صحة النفي لا تثبت الا بعد معرفة كونه مجازا الحادي عشر التزام تقييده دليل على المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب
الثاني عشر توقفه على المسمى الاخر دليل المجاز مثل ومكروا ومكر الله الفصل السابع في التعارض بين احوال الالفاظ لما
اتسع مستعملو الالفاظ اتساعا فيها بل الواضع نفسه فلم يقتصر باللفظ على المعنى الواحد ولم يجعلوا شيئا في
موضعه بل جوزوا تزحزحه عنه وحذفه بالكلية مع بقاء ما يدل عليه التزاما واقتضى هذا الاتساع بهم الى تجويز
اتحاد اللفظ مع تكثر معناه كالمشترك والى اشتغاله عن موضعه من غير اهماله بالكلية كالمجاز وبالكلية كالمنقول وعن
بعض موارده كالمخصص والى حذفه مع قيام ما ينبي عنه كالاضمار ولما كانت هذه الاشياء غير متضادة بل يمكن اجتماعها
في اللفظ الواحد واجتماع عدة منها وامكن الاكتفاء باحدها عن صاحبه وكان الاكتفاء مما يجب الحصول عليه مع امكانه لا جرم
وجب النظر في اولية المكتفى به ولما كان اختلال الفهم انما يحصل باحد خمسة الاول الاشتراك الثاني النقل العرفي او
الشرعي الثالث المجاز الرابع الاضمار الخامس التخصيص والاقتضاء اثبات شرط يتوقف على وجوده المذكور لا يحتمله اللفظ
وجب النظر في التعارض بينهما ودليل الحصر انه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد ومع انتفاء
المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له وانواع التعارض
عشرة لحصول الاربعة من المشترك والاربعة الباقية وثلثة من المنقول والثلثة واثنان من المجاز مع الباقيين وواحد
من الباقيين فههنا مباحث الاول اذا تعارض النقل والاشتراك فالاول خلافا لفخر الدين الرازي وجماعة كقولهم
الطواف بالبيت صلوة فنقول يشترط فيه الطهارة كالصلوة المنقولة فلو قال الخصم الصلوة مشتركة بين المعنى الشرعي
واللغوي كان ادعاء النقل اولى عندهم لما وجوه الاول ان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول
والاشتراك لا يقتضي النسخ فيكون اولى لما ياتي من اولوية الاشتراك من النسخ الثاني لم ينكر المحققون الاشتراك و
انكر كثير منهم النقل الثالث تطرق الخطأ في المنقول ثابت دون المشترك فان المشترك ان وجد معه القرينة حمل على
المقصود عينا وان لم يوجد يتعذر عليه العمل فيتوقف فلا خطأ على التقديرين وفي النقل ربما خفي عنهما النقل فيحمله على
الاول وليس مرادا فيقع في الخطأ الرابع النقل يتوقف على ما يتوقف عليه الاشتراك وزيادة فيكون مرجوحا وذلك
ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فنقول الواضع وضعته لهذين تحصيلا لغرض التعريف الاجمالي اما النقل فيتوقف
على وضع اول ثم على نسخه ثم على وضع جديد والموقوف على امور كثيرة مرجوح بالنسبة الى الموقوف على الواحد منها الخامس
مفاسد الاشتراك قد يحصل في النقل دون العكس فان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني

الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني فظنه مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك مع مفسدة جهل بالنقل وجميع
مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى السادس انه اكثر وهو دليل الرجحان ولا يرجح الواضع اكثر المفاسد على اقلها
اجاب فخر الدين عن ذلك كله بان الشرع اذا نقل اللفظ من معناه اللغوي الى الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل
وان يبلغ حد التواتر فحينئذ تزول المفاسد جمع وليس بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في مطلق النقل
ولا شك ان العرف او اهل اللغة ونقلوا الفاظهم لا يجب عليهم الابلاغ الى حد التواتر واما ثانيا فلان اشتهار النقل كيف
يزيل نسخ الوضع الاول وتوقفه عليه وعلى وضع جديد وقلة وجوده واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج
والمفاسد حاصلة قبله واما رابعا فلانهما انما يتعارضان في لفظ لا نعلم كونه منقولا ولا مشتركا نعم لو تعارض لفظ
منقول مع اخر مشترك في اثنين مثلا فالتمسك بالمنقول اولى لاقتضاء النقل افادة معنى دون الاشتراك ولا يرد
عليه شيء من تلك الوجوه ثم احتج بان في النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة قبل النقل وبعده الا انه في
بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعضها مفرد بالنسبة الى الاخر والمشترك مشترك في جميع الاوقات فكان الاول
اولى والجواب ان اتحاد المعنى في الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى مع حصول المفاسد التي ذكرناها من تعدده غير مفيد
وقد بينا حصول المفاسد بسببه لتعدده في المنقول ايضا البحث الثاني في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز
والاشتراك فالمجاز اولى كما نقول في النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقة في العقد فيحرم على الابن من عقد عليها الاب فلو
قال الخصم بل هو حقيقة فيه فلعله المراد كان ادعاء المجاز اولى لانه اغلب واكثر والاكثرية دليل الارجحية ولحصول الفائدة
دائما مع المجاز دون الاشتراك والغاية القصوى في الوضع الاستفادة من اللفظ وبيان دوام الفائدة ان اللفظ ان
تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد حمل على المجاز فدائما يحصل منه الفائدة اما المشترك فان وجدت القرينة افاد
تعين المراد والا فلا ولان المشترك مستبعد عن استعمال اللفظ في المعنى وضده او نقيضه ولانه يحتاج الى قرينتين
ولان المجاز قد يكون اوجز وابلغ واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي وللاتساع في
العبارة اذ قد يعبر عن الشيء الواحد بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فان قيل الاشتراك اولى لوجوه الاول المشترك
ابعد عن الخطأ لانه ان وجد معه القرينة حمل عليه والا توقف السامع اما المجاز فان وجدت القرينة حمل عليه والا
فيقع في الخطأ على تقدير ارادة المجاز ففي التقدير الاول يحصل بعد واحد مع الخلو عن القرينة وهو الجهل بالحكم
وفي الثاني يحصل بعد امرين احدهما هذا والثاني اعتقاد ما ليس بمراد الثاني الاشتراك يتوقف على شيء واحد هو
الوضع لانه قد يحصل بوضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى تجويز اصل المجاز وعلى العلاقة المصححة وعلى تعذر الحقيقة
فيكون الاول اولى الثالث ان المشترك اذا دل الدليل على تعذر حمله على احد معنييه الحقيقيين تعين الاخر بخلاف المجاز فانه لا يتعين
مقتضى تعذر حمله على الحقيقة الرابع المشترك يفيد احد معنييه لا بعينه ودلالة اللفظ على هذا القدر حقيقة والمجاز الكلي
اوضح من المجاز الخامس حمله على المجاز يقتضي نسخ الحقيقة بخلاف المشترك السادس لا بد للناظر مع الاشتراك من البحث عن
القرينة فيبعد عن الخطأ بخلاف المجاز فانه يحمله على الحقيقة فيقرب من الخطأ السابع الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى
القراين فانها كافية في الرجحان وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وترجح عليها الثامن المشترك مطرد
لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز التاسع الاشتقاق يحصل في كل واحد من الحقيقيين فيتسع بخلاف المجاز
العاشر يصح المجاز من كل واحد من معنيي المشترك فيكثر الفائدة بخلاف المجاز الحادي عشر المشترك يستغني عن العلاقة وهي
مع عدمها فيه خطأ والجواب ان المجاز اغلب واكثر فلا يعارضه ما ذكرتموه البحث الثالث في التعارض بين الاشتراك والاضمار
الاول الاضمار اولى من الاشتراك كقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فيقول الخصم الواجب عين الشاة لان في مشتركة
بين الظرفية والسببية فيقول الاخر الواجب الشاة لان في للظرفية خاصة فيضمر في خمس من الابل مقدار شاة لاختصاص
الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وتعميمه في الاشتراك فكان اختلال الفهم فيما ادى الاضمار يقل

قرائن قرينة دالة على اصل الاضمار واخرى على موضعه وثالثة على تعين المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة
لانا نقول الاضمار وان افتقر الى ثلث قرائن لكن في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في
جميع الصور وايضا الاضمار اوجز واخصر ويعد من محاسن الكلام فانه من جوامع الكلم واختصار الكلام
وايضا من شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه اختلال في الفهم بخلاف المشترك الثاني التخصيص اولى من الاشتراك
كما لو قال النكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم منكوحة الاب وان كانت بنكاح فاسد
الا ان هذه المنكوحة خصت عن قضية النص فبقي المنكوحة بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الاخر بل النكاح مشترك
بين العقد والوطي وليس مرادا في النص للعقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان المراد الوطي وجوابه
ما تقدم البحث الرابع في ان التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم
المعارضات الاولى المجاز اولى من النقل مثل ان يقول المستدل الصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الافعال الشرعية لاشتمالها
على الدعاء من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرع بالنقل وجوابه ان المجاز اولى
لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الحقيقة وهي
متيسرة لا يقال اذا ثبت النقل فهم كل احد مراد المتكلم بحكم الوضع فينتفي الخلل في الفهم والحقيقة اذا لم ترد فقد يتعذر
الا بشرط العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا خرج المعنى الاول بقرينة لم يتعين المنقول اليه فكان المجاز اقرب
الى الفهم وباقي المجاز من فوائد الوضع لم يوجد في المنقول الثاني الاضمار اولى من النقل لما قلنا في اولوية المجاز مثل ان يقول
المستدل لا يجوز بيع الذهب بالذهب متفاضلا لانه ربا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا لان الربا
على تقدير كونه حقيقة في العقد يلزم النقل في الاية وعلى تقدير كونه حقيقة في مطلق الزيادة يصير التقدير وحرم اخذ الربا
فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل الثالث التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى
من النقل على ما تقدم مثل ان يقول الخصم في قوله تعالى واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة في كل معاوضة وهو مبادلة تجري
بين الناس خص شرعا كل معاوضة غير شرعية فيبقى جامعة لشرائط الصحة ويقول الاخر بل الشرع نقله الى العقد الجامع لشرائط
الصحة الرابع المجاز والاضمار سواء كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فيقول الخصم الطواف تصح عليه الصلوة مجازا
لاشتماله على الدعاء من باب اطلاق اسم الكل باسم جزءه فيقول الاخر بل فيه اضمار وهو مثل الصلوة لاحتياج كل منهما
الى قرينة صارفة عن الظاهر وكما يخفى تعيين المضمر كذا يخفى تعيين المجاز لانتفاء الحقيقة يعين على فهم المجاز لانا نقول
وهو يعين على فهم المجاز الاضمار لانه سقوط شيء من الكلام بدلالة الباقي عليه الخامس التخصيص اولى من المجاز كقوله تعالى
فاقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة خص عنها اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد حربيهم فيكون المجاز من باب اطلاق الكل
على الجزء او يقول حقيقة اللمس ما خص لقوله تعالى او لامستم النساء لكن خص عنه المحرم والصغيرة والميتة فيجب الحمل على
الاستمتاع فيقول الاخر بل المراد الوطي فلا ينتقض الوضوء بحقيقته فيكون التخصيص اولى لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف
على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يوقف على قرينة يحمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ ينعقد في التخصيص دليلا
جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير افتقار الى تامل وبحث واجتهاد وفي المجاز ينعقد اللفظ
على الحقيقة فاذا خرجت بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى الاستدلال ولان التخصيص يعين من الاشتباه فكان اولى
والتخصيص وفي التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز والاضمار متساويان كقوله عم ولا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه عام ولا يجوز الفرض والنفل خص التطوع لجواز انعقاده نهارا فيبقى
حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز تاخير الفرض الى الزوال وفي النص اضمار وتقديره لا صيام فاضل
الاولى النسخ تخصيص في الازمان ويراد في الترجيحات التخصيص في الاعيان فلو تعارض النسخ والاشتراك كان الاشتراك اولى
لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ

بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فان هذا يقتضي ترجيح التخصيص على النسخ وقد علم في الاول
ان التخصيص اولى من الاشتراك فقد حصل من مجموع الامرين ان التخصيص اولى من الاشتراك على النسخ ولا العكس بل
الوجه توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ عليه وعلى رفع الحكم الثامن التواطؤ اولى من الاشتراك لاتحاد
المفهوم في الاول والتعدد في الثاني والاشتراك ليس بواحد الثالث جعل اللفظ مشتركا بين علمين اولى من الاشتراك بين
معنيين لو تعارضا لان الاعلام في الاشخاص غالبا والمعاني امور كلية فاختلال الفهم مع الاشتراك فيهما اكثر
وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا الرابع اذا تناول اللفظ شيئين بجهته
تواطؤا فاستعماله في الثاني اولى كالاسود المتناول للقار والزنجي بالتواطؤ وللقار وللمسمى به بالاشتراك فاذا
اسود اللون سمي به واطلق عليه الاسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب اذ في الاول يكون الاطلاق
بحسب التواطؤ والثاني بحسب الاشتراك الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث الاول
في الواو اختلف الناس في الواو العاطفة فذهب اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي
الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها للترتيب فيما يستحيل فيه الجمع
مثل اركعي واسجدي وقال الاخرون انها للترتيب مطلقا لنا وجوه الاول انها تستعمل فيما يمتنع فيه الترتيب
كالتفاعل مثل تقاتل زيد وعمرو ولهذا لا يصح تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها
عليه كما امتنع دخول الفاء وثم وفيه نظر لامكان ان يكون مجازا مثل واسئل القرية فانه لما علم امتناع استناد السؤال
الى القرية حكم بكونه مجازا الثاني لو كان للترتيب لكان قولنا قام زيد وعمرو وقبله تناقضا وقام زيد وعمرو بعده
تكريرا لا يقال الحكم الشيء منفردا مغاير لحكمه مجتمعا فجاز افادة اللفظ معنى حالة اجتماعه دون انفراده وبالعكس
فانك لو قلت قام زيد افاد الجزم ولو دخلت الهمزة خرج عن ذلك لانا نقول هذا اشارة الى وجود المعارض
والاصل عدمه قيل لا تناقض مع احتمال التجوز ولا تكرير لافادة المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه
نظر لان الاصل عدم المجاز الثالث قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقدم الدخول الباب سجدا اخرى
والقصة واحدة ولو افادت الترتيب لكان مقدما مؤخرا قيل جاز ان يكون مجازا في احديهما لا بعينه وفيه نظر لان
الاصل عدم المجاز الرابع قال الله تعالى واسجدي واركعي وقد كان من شرعها تقديم الركوع على السجود الخامس
لو كان للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو حال مجيئهما معا كذبا والثاني باطل فكذا المقدم قيل الكذب مع ارادة
المجاز مثل رايت اسدا وفيه نظر لاصالة عدم المجاز بخلاف ما ثبت انه مجاز كالاسد السادس الترتيب غير لازم في
قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف والسارق والسارقة
والزانية والزاني والاصل الحقيقة السابع اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب الثامن سئل
ابن عباس عن الصفا والمروة فقال ابدا بما بدا الله به ولو كان للترتيب لم يفتقر الى السؤال مع ان الصحابة كانوا من
فصحاء العرب ولما احتيج في الابتداء بالصفا الى الاستدلال وفيه نظر لجواز تحقيق ارادة الحقيقة التاسع قال اهل اللغة
واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في المتفقة وحيث تعذر جمع المختلفات استعمل واو العطف
ولما كان قولنا جاء الزيدون لا يوجب ترتيبا ولا معية بل مطلق الجمع كان قولنا جاء زيد وعمرو كذلك قضاء
للتسوية ولا يمكن اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف للنص بالتسوية العاشر لو كان للترتيب لما حسن
الاستفهام عن تقديم احدهما او التقارن لكونه مفهوما من اللفظ وفيه نظر لاحتمال انه للتوهم استعمال المجاز الحادي عشر
الجمع معنى يستدعي الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من وضع لفظ يدل عليه وليس الا الواو الثاني عشر لو اقتضت الترتيب لصح
دخولها في جواب الشرط كالفاء والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة لانه ليس علة الجواب للترتيب اجمع

الخالف بوجوه الاول قوله تعالى واركعوا واسجدوا فانه يقتضي الترتيب الثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم حين سال
الصحابة عن البداية بالصفا والمروة ابدأوا بما بدأ الله به وذلك يدل على الترتيب الثالث روي ان شخصا قام بين يدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يفد الترتيب لم يكن بينهما فرق الرابع قال عمر لشاعر قال كفى
الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك الخامس انكر الصحابة على ابن عباس رضي الله عنهما حين امر
بتقديم العمرة وقالوا لم تامرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ولولا الترتيب لما صح ذلك السادس
لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف ولو قال انت طالق ثلثا فلو لم يكن للترتيب
لما افترقا السابع الترتيب لفظا يستدعي سببا والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه الثامن الترتيب على
التعقيب وضع له الفاء وعلى التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع
لفظ بازائه وهو الواو ولا يقال الجمع معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا لفظة له سوى الواو لانا نقول لما حصل التعارض
وجب الترجيح وهو معنا لان الجمع جزء من الترتيب ولازم له فاذا كانت حقيقة في الترتيب امكن جعلها مجازا في لازمه وهو
مطلق الجمع بسبب الملازمة ولو جعلناه للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يمكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة والجواب
عن الاول المنع من افادة الاية الترتيب بل من فعله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وعن الثاني انه لو كان للترتيب لما
احتاجوا الى السؤال قيل ولو كان للجمع لما احتاجوا اليه ايضا فيتعارضان فيبقى قوله صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله
به دليلا على الترتيب خاليا عن المعارض وفيه نظر فان الاستفتاء واقع على تقديم الترتيب دون الجمع الشامل للامرين
الثلاثة فاحتاجوا الى السؤال فيه دون الاول ولا استفادة من خارج وعن الثالث انه انكر عليه في ترك افراد
اسم الله تعالى بالذكر فانه مقتضى التعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا ترتيب في قوله ومن عصى الله ورسوله فان معصيتهما
متلازمان فهذا يدل على ما قلناه اوفى وعن الرابع ان عمر قصد التعظيم بتقديم ذكر الاعظم لا على قصد الترتيب
بل باعتبار ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وعن الخامس انه معارض بامر ابن عباس بتقديم
العمرة وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن وايضا يمنع استفادة الانكار من الترتيب بل لانهم فهموا مطلق الجمع فانكروا
حيث امرهم بالتقديم مع انتفاء دلالة الاية عليه وعن السادس بالمنع من وقوع الثلث في الموضعين سلمنا لكن عدم
وقوعه في قوله انت طالق وطالق بل يقع الثلث وهو قوله قديم للشافعي وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك
والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان قوله انت طالق ثلثا تفسير للطلاق بالثلث فكانت
وقوله ثلثا وطالق ليس تفسيرا لقوله انت طالق والكلام يعتبر باخره فكان الاول واقعا بخلاف الثاني حيث كان قوله انت
طالق كلاما تاما فبانت به بخلاف قوله ثلثا فانه في حكم البيان وعن السابع ان التقديم لفظا لا يقتضي التقديم في نفس الامر
كما لو قال رايت زيدا ورايت عمرا فان تقديم زيد في الذكر لا يقتضي تقدمه في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب
في التقديم اللفظي شدة الاهتمام به او قصدا للاخبار عنه خاصة ثم يتجدد عزم الاخبار عن غيره ولو كان الاول لفظا يدل
على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب وعن الثامن المعارضة بشدة الحاجة الى التعبير عن الاعم دون الاخص فانه
متى احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم ولا ينعكس فكانت الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد فكان اولى بالوضع واعلم ان
الجويني نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع وعن اصحاب الشافعي انها للترتيب ثم نسبهما الى التحكم وتوهم ان مقصد الحنفية
انها تفيد المصاحبة ولا شك في انها تحكم ان قصدوا ذلك والظاهر ان مقصدهم ما اخترناه نحن من انها تفيد الترتيب بغير
مهلة وهو معنى التعقيب وقيدنا بالممكن ليدخل مثل دخلت بغداد بعد البصرة واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب يحتج به ايضا
لو لم يكن للتعقيب لما دخل على الجزاء اذا كان بغير لفظ الماضي والمضارع لكنها يدخل فيه بيان الشرطية ان الجزاء لابد وان يحصل
عقيب الشرط وبيان وجوب الدخول ان الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع وجبت الفاء مثل من دخل داري فله درهم فهو

درهم فهو مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله يشكرها ونقل من يفعل الخير فالرحمن وفيه نظر لان قولك
من دخل داري اكرمته لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب الدخول بلا فصل اقصى ما في الباب انه يقتضي الترتيب اما
التعقيب فلا وكذا من دخل داري فهو مكرم لان الفاء انما اقتضت تجويز الجزاء بالجملة الاسمية مثلا احتج المخالف
بوجوه الاول قال الله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اليم والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى
يوم القيامة فقد جاءت لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة مع ان الرهن
قد لا يحصل عقيب المداينة الثاني الفاء قد يدخل على لفظ التعقيب ولو كانت الفاء للتعقيب لما صح ذلك الثالث التعقيب
يصح الاخبار عنه بمجرد ذكره بخلاف الفاء فهي مغايرة له والجواب عن الاول بالحمل على المجاز جمعا بين الادلة وثانيا ببيان حكم الله
بالاسحات وحكم المداينة الرهن او نقول لما كان توعد الله تعالى صدقا كان كالواقع عقيب الافتراء او نقول لما
حكم الله تعالى في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح البصر كان ذلك ابلغ معاني
التعقيب وحيث جرت عادة المداينة بخروج الارشاد اقتضى ذلك التعليم بتعقيب الرهن للدين وعن الثاني انه محمول على
التاكيد وعن الثالث انه ثابت في جميع الحروف مع انها موضوعة لمعانيها والاصل في ذلك ان الفاء تدل على التعقيب والدليل
مغاير للمدلول ولا يلزم من صحة الاخبار عن احدهما لتغايرهما صحة الاخبار عن الاخر وقد ترد الفاء بمعنى الواو كقوله بين
الدخول فحومل **البحث الثالث** في باقي الحروف وفيه خمسة مسائل الاولى في وهي للظرفية اما تحقيقا مثل زيد في الدار
وهو حقيقي بالاتفاق لانها لظرفية المظروف وحده وهو الذي يزيد ايضا فهو اما طبيعي كالخمرة في اهابها اي
كالانسان في القميص واما تقديري كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتشابهه في التمكن فان المصلوب متمكن في
الجذع تمكن المتمكن في مكانه وكذا قولنا زيد في الصلوة وشك في هذه المسئلة وقال بعض الفقهاء انها للسببية كقوله صلى الله عليه وسلم
في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعف بان اهل اللغة لم ينقلوه الثانية لفظة من ترد لابتداء الغاية من المكان مثل
سرت من البصرة وضعف من نجع ومن دهر وللتبعيض مثل خاتم من فضة وللتبيين مثل فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وزائدة مثل ما جاءني من احد وانما تزاد بعد النفي وقيل انها للتبيين لا غير فان قولك سرت من البصرة مبين مبدأ
السير وخاتم من فضة مبين الخاتم بانه من فضة وقولك ما جاءني من احد مبين للشيء الذي نفيته عند البعض وفيه نظر
انه لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له ولا من وضعه له عدم وضعه للجزئيات والا لبطل الكلي لنفي
الاشتراك بين الكلي وجزئه والمرجع في ذلك الى اصل اللغة الثالثة الى لانتهاء الغاية بالنقل وقيل انها مجملة لان الفعل
يحصل فيها بعدها تارة كقوله تعالى وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة وتارة يخرج الغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع الوضع وليست الموضوعة لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى على سبيل الاشتراك
لامتناع وضع اللفظ للنقيضين وفيه نظر لما تقدم من جوازه وانما الحق في الجواب ان لفظة الى لا اشعار فيها
بدخول الغاية وخروجها وانما استفيد من خارج وهو ان الغاية ان تميزت بمفصل حسي كالليل وجب خروجها والا وجب
دخولها كما في اليد والمرفق اذ ليس بعض المقادير اولى بالاخراج من بعض فوجب دخول الجميع الرابعة الباء للالصاق
والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت التبعيض كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا للحنفية وان دخلت
على ما لا يتعدى بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم يفد به بل للالصاق واحتج فخر الدين الرازي بالفرق بين قولنا مسحت
يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط فان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول وفيه نظر لان
الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو قولك يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل ولو حذفت يدي وجعلت المنديل مفعولا
لانه منعنا الفرق احتجت الحنفية بان قولنا مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت يفيد الالصاق لا غير ولان
ابن جني قال لا يعرف اهل اللغة قول بعضهم انها للتبعيض والجواب عن الاول ان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما
فلهذا لم يفد سوى الالصاق واما الطواف فان مفهومه الدوران حول جميع البيت ولا يسمى من دار حول بعضه طائفا

ولهذا لم يفد التبعيض بخلاف المسح فان من مسح ببعض راسه يصدق عليه انه مسح وقول ابن جني شهادة نفي لا يقبل
الخامسة انما للحصر خلافا للشذوذ لوجوه الاول قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم وقوله حجة
الثاني قال الاعشى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق رحمه الله انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا
او مثلي ولا يتم مقصود الشاعر الا بالحصر الثالث لفظان موضوعة للاثبات وما للنفي حالة الافراد فيبقى الوضع حالة
التركيب والا كان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان واذا تقرر هذا
فنقول لا يمكن تواردهما على معنى واحد والزم اجتماع النقيضين فاما ان يكون الاثبات واردا على غير المذكور
او النفي على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من الحصر احتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع من ليس كذلك مؤمن ايضا والجواب انه محمول على المبالغة **الفصل الثالث** في كيفية الاستدلال
بخطاب الله تعالى على الاجمال وفيه فصول الاول في الكتاب وفيه مباحث الاول في تعريفه قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا
بين دفتي المصحف عن السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه تعريف للكتاب بما سواه القرآن المنزل على النبي صلعم
على لسان النبي صلعم وذلك مما لا يخرج حقيقته بتقدير عدم تواتره بل ولا بتقدير عدم نقله الينا بالكلية غاية
ما في الباب انا جهلنا وجود القرآن بتقدير عدم نقله تواترا بل بعلا وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم تواتره وجهلنا
بوجوده غير مخرج في حقيقته فلا يمكن اخذه في تعريفه وفيه نظر اذ لا ريب ان اشتراط النقل المتواتر في حقيقة القرآن بل
يعنيه انا الذي نقل نقلا متواترا انه قرآن على سبيل التعريف لمسمى وقيل هو القرآن المنزل فقولنا القرآن احتراز
عن سائر الكتب المنزلة كالتورية والانجيل فانها وان كانت كتب الله تعالى الا انها ليست الكتاب المعهود لنا عند الاطلاق في
الذي يحتج به في شرعنا على الاحكام الدينية وخرج به ايضا ما انزل الوحي على النبي صلعم مما ليس يتلو فانه ليس بكتاب
وقيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه **البحث الثاني** في اشتراط التواتر فيه اجاره اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا
من القرآن فهو حجة واختلفوا فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي وقال
ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين حيث نقل ابن مسعود في مصحفه قوله فصيام ثلاثة ايام
متتابعات والحق الاول لنا ان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ولانه نقله قرآنا ونقله قرآنا خطأ فلا يكون حجة اما
المقدمة الاولى فتقريرها ان النبي صلعم كان مكلفا باشاعة ما انزل عليه من القرآن الى عدد التواتر ليحصل
القطع بنبوته فانه المعجزة الدالة على صدقه لا يمكن التواطؤ على عدم نقل ما سمعوه منه الراوي الواحد ان ذكره على انه قرآن
كان ... وان بين ان يكون خبرا عن النبي صلعم ومذهبا له فلا يكون حجة فان قيل لا نسلم وجوب الاشاعة الى حد التواتر
معلوم خلافه فان حفاظ القرآن في زمانه كانوا نفرا يسيرا لم يبلغوا حد التواتر وجمعه انما كان يتلقى احاد الآيات من احاد
الناس ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان الناقلون قد بلغوا عدد التواتر لم يكن كذلك واختلفوا في البسملة
انها من القرآن اولا وانكر ابن مسعود كون الفاتحة من القرآن وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن نمنع السكوت عن نقل جميع
الكل لانهم معصومون عن الخطأ بالنسبة الى البعض فلا لان مثل ابن مسعود قد روى ما نقله لم يحصل اتفاق الكل على الخطأ
بالسكوت فيتعين حمل روايته على انه من القرآن فان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه غايته انه غير مجمع على العمل
به لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرآنا امكن ان يكون من القرآن وامكن ان يكون خبرا عن النبي صلعم وامكن ان يكون مذهبا
وهو حجة بتقديرين وليس حجة بتقدير واحد ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس
واحد بقرآن لكن احتمال كونه خبرا يرجح فان روايته لم يرجح الاحتجاج به ولو كان مذهبا لاظهره ازالة للتلبيس خصوصا مع
الخلاف ثم ان مذهب الصحابي حجة ام لا والجواب ان الاجماع دل على وجوب القائه الى عدد التواتر فانه المعجزة الدالة على صدقه
عليكم فلو لم يبلغها الى التواتر انقطعت معجزته فلا يبقى هناك حجة على نبوته صلى الله عليه وآله ونمنع عدم تواتر الحفاظ في
زمانه صلعم سلمنا لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القرآن عدد التواتر في زمانه صلعم عدم بلوغ الحفاظ في زمانه صلى الله

عليه وآله وسلم لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القرآن عدد التواتر في زمانه صلى الله عليه وآله عدم
بلوغ الحفاظ لاحاده لجواز ان يكون احاده متواترة فانه لم يبلغ الحفاظ بجملته عدد التواتر بان يتواتر
جماعة على نقل بعضه ثم يتواتر جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا ويتوقف الجمع على نقل الاحاد وليس بحادث
لانه لم يمكن في كونها قرآنا بل في تقديمها وتاخيرها وطولها وقصرها واما اختلاف المصاحف فكل ما هو من
الاحاد فليس بقرآن وما هو متواتر فهو قرآن ووقوع الشبهة في التسمية لا في كونها قرآنا بل في وضعها في اول كل سورة
وانكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين لم يكن في انزالها بل في اجرائها مجرى القرآن في حكمه قوله لما انزل ابن
مسعود قرآنا لم يتفقوا على الخطأ قلنا لا نسلم لكن لا نعيم الحجة بكونه قرآنا كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن
ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقل ما عنه فلو كان ما يعرفه ابن مسعود قرآنا لزم ارتكاب باقي الصحابة الخطأ حيث لم
ينقلوه ولم يوصلوه الى عدد التواتر ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يبلغ الراوي ولا غيره من الصحابة في الخطأ ولو لزم
ارتكاب ابن مسعود الخطأ كان اولى من ارتكاب باقي الجماعة فبطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله غير معارض
يعني تردده بين الخبر والمذهب قوله الخبر ارجح قلنا الاجماع على ان كل خبر لم يصرح فيه بكونه خبرا عن النبي صلعم والذي ليس
بحجة وما نحن فيه كذلك بل الاولى الحمل على المذهب لانه قد اختلف في كونه حجة ام لا اما الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبرية
فانه ليس بحجة بالاتفاق وايضا فانه يوافق النفي الاصل وبراءة الذمة فيكون اولى **البحث الثالث** في البسملة اتفق
المسلمون على ان البسملة بعض آية في سورة النمل واختلفوا في كونها آية من كل سورة في القرآن فنفى من اثبت قرآن
واختلف اصحابه في حالها فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي من القرآن في اول كل سورة حيث
كتبت مع القرآن بخط القرآن ام لا وقال اخرون انهما محمولان على انها هل هي آية براسها في اول كل سورة او هي
بعض آية منها مع اول آية من كل سورة آية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها
ليست من القرآن في غير سورة النمل وحكم بخطأ من قال انها آية في القرآن في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم
ورود النص القاطع بانكار ذلك وذهبت الامامية اجمع على انها آية من كل سورة لنا انها منزلة على النبي صلعم
مع اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس كان رسول الله صلعم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبرئيل
عليه ببسم الله الرحمن الرحيم فيكون من القرآن حيث انزلت وايضا انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل
سورة بامر النبي صلعم ولم ينكر احد من الصحابة على كتابتها بخط القرآن مع شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانة القرآن
عن الزيادة والنقصان حتى انكروا على من اثبت اوائل السور والتعشير والنقط وان لم يكن بخط القرآن وذلك
يقتضي اتفاقهم على انها من القرآن وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان من القرآن آية لما ان ترك بعضهم قراءة البسملة
في اول كل سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة واربع عشرة آية ولم ينكر عليه فدل على
انها من القرآن احتجوا بانها لو كانت من القرآن لم يخل اما ان نشترط القطع في اثباتها اولا نشترط فان كان الاول
فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية فلا يصلح للاثبات وايضا فكان يجب على النبي صلعم اظهار كونها
من القرآن حيث كتبت معه سابقا قاطعا للشك كما فعل في سائر الآيات وان كان الثاني فليثبت التتابع في صوم
كفارة اليمين بما نقل ابن مسعود في مصحفه والجواب لا خلاف في كونها من القرآن وانما اختلف في وضعها انه في
اوائل السور ولا يشترط فيه القطع ولهذا لم يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في عدد الآيات ومقاديرها ولو لم
من القرآن لوجب على النبي صلعم اظهار ذلك وابانته ابانة قاطعا للشك كما فعل في التعوذ بل وجوب الاظهار
هنا اولى حيث كتبت بخط القرآن في اول كل سورة فان ذلك مما يوهم انها من القرآن مع علم النبي صلعم بذلك وقدرته
على البيان بخلاف التعوذ لا يقال كلما هو من القرآن فهو منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القرآن مع علم النبي صلعم
فانه غير منحصر لا يمكن بيانه فلهذا اوجبنا بيان ما هو من القرآن ولم نوجب بيان ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب

بان كلما ليس من القران بل انما توجب بيان ما ثبت انه من القران ليس منه كالتسمية وهي امر واحد منحصر والحق
ان الجواب انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القران من غير شك والتكرار لا يخرج الكلمة عن كونها قرانا
ولا شك فيه الا ان ما ذكره في مثل حيل وقباى واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها قرانا كغيرها من الايات ولنا
اعتقد به اولا فلين جميعا اذ لو لم نشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله لجاز سقوط كثير من القران المكرر
وجواز اثبات ما ليس بقران لا يقال انه يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم
نقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل قطعا فان الحق
ما قلناه من تواترها البتة في كل سورة **البحث الرابع** في تواتر القراءات السبع لو لم يكن متواترا لخرج بعض القران عن
كونه متواترا كمالك وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردتا عن القراء السبعة وليس
تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل لا
لخروج عن كونه قرانا هف خلف **الفصل الثاني** في احكام خطابه تعالى وفيه مباحث الاول في انه يستحيل ان يخاطب الله تعالى
بما لا يعني ولا يعني به شيئا اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القران وكلام الرسول صلعم على ما لا معنى له الا الحشوية
فانهم جوزوا ذلك لنا ان الكلام بما لا يفيد شيئا نقص والله تعالى يستحيل عليه النقص ولانه تعالى وصف القران
بكونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والارادة احتج الحشوية بوجوه الاول ورد في القران
مثل كهيعص وحمعسق والم وغير ذلك وهي غير موضوعة لمعنى وقوله كانه رؤس الشياطين تلك عشرة كاملة نفخة
واحدة لا تتخذوا الهين اثنين فقوله اثنين لا يفيد شيئا الثاني يجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وذلك
يستلزم الخطاب بما لا يعلم اما المقدمة الاولى فلانه لولاه لاشترك المعطوف عليه في قوله يقولون امنا به كل من
عند ربنا فيصير التقدير ان الله تعالى يقول والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وذلك محال في حقه
تعالى فلا يكون الواو هنا للعطف بل للابتداء فح يختص علم التاويل به تعالى فالمتشابه لا نفهمه وقد خوطبنا به الثالث
خاطب العرب بلسان العرب وهم لا يفهمون تلك الحروف مطلقا والجواب عن الاول ان الحروف اما اسماء السور او
لمعان ذكرها والتمثيل برؤس الشياطين الفصيح التمثيل بالمستنكر وقد كانت العرب يستنكرون تلك فضرب بهم المثل
وقوله عشرة كاملة ونفخة واحدة وغيرهما من باب التاكيد وهو امر معلوم مفيد لتقوية المعنى وعن الثاني لا استبعاد
من ارادة العطف وتخصيص الحال ببعض ما تقدم فانه لا بعد في تخصيص العام بدليل عقلي وعن الثالث ان الفرض يمكن
من فهم الخطاب بالتعيين بخلاف ما لا يفهم البتة واعلم ان هذه المسألة انما تتمشى على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن و
القبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا **البحث الثاني** لا يجوز ان يخاطب بما يدل ظاهره
على غير المقصود من غير قرينة تبين اتفق المتكلمين في ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او تكليف ما لا
يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا كان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو
اغراء بالجهل وليس ذلك مقصوده او فهم غير ظاهره وذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من
من دون القرينة والا كان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد بينا ان التكلم
بالمهمل يمتنع على الله تعالى وقد بينا انه لا يقال ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم ان الامر كذلك فانه لو تكلم بما
يقتضي ظاهره التوحيد ولا يكون قاصدا له يحصل منه فائدة التعريف المكلف فينقاد لامره تعالى ويمتنع الاقدام على الاقدام
على ما نهى عنه وان عنيتم انه لم يحصل فائدة الافهام سلمنا ذلك لكن لم قلت انه غير جائز على الله تعالى فان ذلك هو اول
المسألة لانا نقول قد بينا امتناع حصول فائدة الانقياد والانقياد والامتناع عن الاقدام فرع قصد الافهام وايضا لو
جاز هذا لم يبق اعتماد على شيء من خبره تعالى ولا من خبر رسوله صلعم اذ الاخبار لا يحتمل ان يكون المقصود منه غير المفهوم
وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسألة ايضا لا تتمشى على قواعد الاشاعرة حيث نفوا الحسن والقبح العقليين بل على

قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالايات المتشابهة كالدالة على اليد والعين والوجه والروح ومكر الله والاستواء على
العرش وغير ذلك فانها لا يراد منها ما فهم عنها من ظواهرها بل ما ليس بمعلوم عندنا والجواب ان الايات المتشابهة لها تاويل
ظاهرة عند اهل التفسير فلا يكون خطابا بغير المفهوم **البحث الثالث** في ان الاستدلال بالادلة اللفظية قد يكون قطعيا
نازع في ذلك جماعة وزعموا ان الادلة اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف
على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشر ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة
والنحو والتصريف وهي ظنية لان المرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على انتفاء عصمتهم وعدم تواترهم فيجوز
عليهم الخطا والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار العرب
لكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احديهما ان رواتها احاد والاحاد لا يفيد العلم وايضا فانها مراسيل
والمرسل مردود عند الاكثر الثانية سلمنا انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط لكن الفصيح من الابيات
عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا فان جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر شعراء الجاهلية واذا كان كذلك امتنع
بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول سلم انها لا يقدح في الظن لكن يقدح في اليقين قطعا لقيام
الاحتمال في كل واحد من الالفاظ والاعرابات انه من ذلك اللحن النادر فيرتفع اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ
بتقدير ثبوته يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم عنه وهو ذلك المعنى ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه
الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانه بتقدير ثبوته ربما اراد تعالى بلفظه مجازه ولا يريد حقيقته فالحمل
على الحقيقة لا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك في ان عدم المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه الرابعة عدم النقل اذ
بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه
فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل لكن عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا
يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وهو ظني لا قطعي السادسة عدم
التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصص ظني لا قطعي السابعة عدم الناسخ فان الحكم انما
يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي الثامنة عدم التقديم والتاخير
اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير وذلك غير حاصل
اقصى ما في الباب ظن انتفائه التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه
لا يجب المصير اليه متعينا العمل بما ثم ينفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود العاشرة عدم
المعارض العقلي اذ لو دل على نفيه دليل عقلي تعين المصير اليه وتاويل النقلي لما عرفت من ان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو عملنا
لامتنع العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما ويحصل العلم بالنقل ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح
النقلي لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل
النقلي فرع هذه الاصول العشرة وهذه ظنية فيكون اولى بالظنية لا يقال انا قد سمعنا دليلا نقليا فلو كان فيه شيء من هذه
المفاسد لوجب على الله تعالى البيان لانا نقول لا نسلم وجوب ذلك وظاهر انه ليس كذلك فان كثيرا من العلماء يجمع ايات
والعلم ما اشتمل عليه من اللغة والنحو والتصريف وغير ذلك والجواب ان من ايات القران مثل قل هو الله احد وغيره نعلم
ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية فيها قطعا فيكون مثل ذلك يفيد اليقين **البحث الرابع** في كيفية الاستدلال
بالخطاب اعلم ان اللفظ قد يقصر دلالته على معناه فيفتقر الى ضم شيء اخر اليه ليتم دلالته على معناه وقد يستغني عن تلك
الضميمة ثم اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام ثلثة الاول ما يدل على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب
حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية انقسم اللفظ الى ما لا يوجد
فيه سوى واحد منها وهي اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول يجب الحمل عليها اذا لم يوجد تغيير من قبل الشرع والاول

الشرع ولا من جهة العرف واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى وفي العرف قد استعمل في غيره فاما
ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية او لا فان خرج حتى صار مجازا في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى
الفهم والظاهر من اللفظ وان لم يخرج كان مشتركا بينهما فيجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي فاذا ورد من
الشرع خطاب قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف لاخر وفي الشرع لثالث وجب حمله على الحقيقة الشرعية فان لم
يكن لحقيقة شرعية وجب حمله على الحقيقة العرفية فان انتفت فعلى الحقيقة اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها
فعلى المجاز اللغوي فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب وكان عند احدهما حقيقة في معنى وعند الاخرى في اخر
وجب ان يحمل كل واحد منهما على اصطلاحه او يوجد قرينة تعين المراد والا كان مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم
القرينة وقد تقدم بطلانه القسم الثالث ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الالتزامية وقد سبقت الثالث ما يتوقف
في الدلالة على الضميمة بان يكون بحيث لو ضم اليه شيء اخر صار المجموع دليلا على الحكم واقسامه اربعة الاول ان ينضم الى
النص نص اخر فيصير المجموع دليلا على الحكم اما بان يدل احدهما على مقدمة والاخر على الثانية مثل تارك المامور به عاص
لقوله افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله او بان يدل احدهما على ثبوت حكم
لشيئين والاخر على ان بعضه لاحدهما فيثبت الباقي للباقي مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله يرضعن اولادهن حولين
كاملين فيبقى الباقي مدة الحمل الثاني ان ينضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث ودل الاجماع على مساواة الخالة
له فيجب القطع بانها ترث الثالث ان ينضم اليه قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح
له عند القائل بالقياس مطلقا وعندنا مع نص العلة لقوله اينقص اذا جف الرابع ان ينضم اليه شهادة حال المتكلم كما
اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على الشرعي اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية
هذا مع تردد الخطاب بينهما ولو ظهر في احدهما لم يصح الترجيح **البحث الخامس** في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد
بينا انه يجب الحمل على الظاهر مع التجرد عن القرائن فان دل دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز
القول بما لا دليل له وان اريد به غير ما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم له وح نقول الخطاب اما ان
يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان له حقيقة في شيء ثم وجب صرفه عنه فلا يخلو اما ان يدل الدليل الموجود على ان
المراد ليس هو الظاهر او على ان غير الظاهر مراد او على ان الظاهر من الخطاب وغير الظاهر مرادان فان كان الاول
خرج الظاهر عن الارادة فيجب حمله على المجاز فان اتحد وجب الحمل عليه من غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء وان تعدد
فان دل دليل على ارادة معين منها وجب المصير اليه وان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه والا فاما
ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر
احضارها علينا واعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجمع على البدل فانه ممكن مع تعذر احضارها علينا واعترض
ابو الحسين باحتمال ارادة الجمع على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح
بقرة كنا مخيرين في اي بقرة شئنا اما من لا يجيز ارادة المعنيين المختلفين فما زاد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة
دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى
مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجمع فلعدم اولوية البعض بالارادة و
اما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن يقول لابد
من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فان عين الدليل حمل عليه والا فكالاول وان كان الثالث
وهو ان يدل على ارادة الظاهر فلابد من امكان الجمع بينهما وح ان تعين ذلك الغير وجب الحمل على الجميع ويكون اللفظ
موضوعا لهما اما لغة او شرعا او قد تكلم بالكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين ذلك الغير حمل عليه اللفظ على ما تقدم
من التفصيل وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما في الخاص اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد
ليس

ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره فلابد من دليل على التعيين لانه اذا لم يكن ظاهره مرادا جاز ان يكون المراد بعض
ما تناوله او شيئا لم يتناوله ولا يصح الجميع فلابد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه مراد لم يقتض خروج البعض
الاخر من الارادة لعدم التنافي وان دلت على ان المراد هو البعض الاخر خرج الاول عن الارادة للدلالة على ان الاخير
هو كمال المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد خرج عن الارادة وبقي ما عداه مرادا **البحث السادس** في ان ثبوت
حكم الخطاب فيما تناوله مجازا لا يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى وجوب ذلك و
نفاه الباقون وهو الحق فان قوله تعالى او لامستم النساء فان الدليل قائم على وجوب التيمم على المجامع الذي تناوله اسم
الملامسة بالمجاز من حيث الكناية ولا يدل على انه هو المراد بالاية لان المقتضي لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمانع
لا يصلح للمانعية فيجب الاجراء اما المقتضي فظاهر واما المانع فهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازا فانه لا يصلح للمانعية لاحتمال
ثبوته بدليل احتجوا بان ثبوت الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا لنقل واذا حمل على
المجاز انتفى الحمل على الحقيقة لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا والجواب المنع من نفي الدليل وعدم النقل لا
يدل على عدمه **تنبيهات** الاول لما كان اللفظ لا يفيد بجنسه انه لا يجب في المهمل كوجوده في المستعمل فلابد من امر زايد
يفيد وهو الارادة ولا يكفي الوضع في الخطاب والا لتساوى كلام الساهي والنائم كلام القاصد ثم الارادة التي يكون
خطابا يحتاج اليها في سائر ضروب الخطاب والتي يتناولها يفيده الخطاب يتناوله الامر والنهي والخبر ولما كانت الارادة
نقول لا نعرف من كلام الا بالاستدلال بكلامه على ما اراده امور منها ان يكون قد اراد بخطابه امرا ما ومنها انه لا يقع كلامه
على وجه قبيح من كذب وغيره ومنها ان لا يخفى علينا مراده بل يريد ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه اذ مع تجويز خلافها
يتعذر الاستدلال بكلامه على مراده ولهذا لم يصح من الحشوية الاستدلال بشيء من القران حيث قالوا لا نعلم معناه الا
بتفسير النبي ص ومن العجب انهم يرجعون في التفسير الى اخبار الاحاد والى تفسير الصحابي وامثاله ويتركون ظاهر الكتاب
العزيز ولم يصح من المجبرة الاستدلال بشيء من القران لانهم لا يامنون ان يكون اخبارا كذبا وامرا بالحمل
وتعمية عن الحق ولم يصح من المرجئة الاستدلال بخطاب حيث قالوا ان الله تعالى اراد بقوله فجزاؤه جهنم ان جازيته ولم
يدلنا على ذلك اذ لا فرق بين قوله تعالى اقيموا الصلوة ان يكون تعالى شرط بان اذنا ولم يبينه الثاني تشترط في الاستدلال
بخطاب الرسول ص ان لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه وان لا يكذب فيما يؤديه عن الله سبحانه وان لا يؤدي
على وجه يقتضي التغيير من خطاب به اذ مع التغيير لا يحصل الغرض فان العمدة ينقرض النظر فيما اداه الثالث لما
كان الاجماع حجة على ما ياتي وهو قول الامة وجب ان تشترط في خطابهم ما شرطناه في خطاب الرسول الا التغيير لتعذره
منهم على كثرتهم اذ التغيير يقع بكلام واقع على وجه يقتضي التغيير ويتعذر اتفاقهم على ذلك القول على ذلك الوجه
الرابع الخطاب لا يتعلق بالفعل ولا يتعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب هو الارادة فلابد وان يريد
كون العبادة عبادة بما هي عليه ويريد كونها عبادة للمخاطب دون اخر وكل واحدة منهما تخالف الاخرى وقد تختلفان
في العموم والخصوص مثل يا زيد صل الصلوات او يا ايها الناس صلوا هذه الصلوة وقد يتفقان عموما وخصوصا
القسم الرابع في الامر والنهي وفيه فصول الاول في المقدمات وفيه مباحث الاول اعلم انه لما كان الامر نوعا من الكلام
وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث عنه مصادرة في هذا الفن وانما يبحث عنه على التحقيق المتكلم فنقول اختلف
الناس في ماهية الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس
جنسا متميزا في ذاته ولا حقيقته مغايرة لهذه العبارات والاصوات الدالة على المعاني وذهبت الاشاعرة الى ان
الكلام معنى قايم في النفس وجنس حقيقي مغاير للحروف والاصوات ويدل عليه هذه العبارات والرقوم والكتابة
وما عداها من العلامات واختلف قول ابي الحسن الاشعري في هذه العبارات والاصوات فالظاهر من قوله ان الكلام
يطلق عليها بنوع من المجاز كما يسمى علوما باعتبار دلالتها عليها وذكر في جواب المسائل البصرية انها كلام حقيقة

وكذا كلام النفس فعندنا ان كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف
والاصوات ومغاير لتصورها ومغاير ايضا للارادة ما دلت الحروف والاصوات عليه وللعلم به ويذهب ايضا الى انه
في حق الله تعالى قديم وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غيرها لكنه اساليب الكلام وهذه الدعاوى كلها مع
عرائها عن برهان غير متصورة والبحث في ذلك قد ذكرناه في كتبنا الكلامية البحث الثاني في حقيقة الامر اتفق الناس
على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فقال البغداديون انه مشترك بين القول المخصوص
والادلة العقلية على وجوب الافعال وقال اخرون انه حقيقة في القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظي واختاره
السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة
وبين الشان والطريق وزعم انه ليس حقيقة في الفعل من حيث انه فعل بل من حيث هو شان والحق انه حقيقة في القول
المخصوص ومجاز فيما عداه لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان في غيره لزم الاشتراك وهو على خلاف
الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة لزم المجاز وهو على خلاف الاصل ايضا لانا نقول قد بينا اولوية
المجاز على الاشتراك اذا تعارضا واحتج السيد المرتضى رحمه الله باستعماله تارة في القول المخصوص وهو وفاق واخرى في
الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طريقته وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما
يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرا هالني وقال الرجل لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود
وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا ويريد بها الاهوال والعجايب التي يفعلها الله ويخرق بها العادة وقوله اتعجبين من
امر الله واراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر يجري في البحر بامره مسخرات بامره
والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فانه قد جمع الامر القول على اوامر والفعل على امور والاشتقاق دليل الحقيقة
وايضا لو كان مجازا لم يكن بالزيادة ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل شبه حتى يكون بالنقل والجواب لا نسلم
ان الاطلاق دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز نعم الاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارضه اصالة عدم الاشتراك وقد بينا
رجحان المجاز على الاشتراك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الامثلة الشان والطريقة وقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا
يحتمل ارادة القول والشان والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله وما امر فرعون
برشيد يحتمل القول بل هو الظاهر من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن جاز ان يكون المراد شانه وطريقته
وقوله وما امرنا الا واحدة لا يجوز اجراؤه وهو الفعل والا لزم ان يكون فعل الله واحدا وهو باطل وان يحدث كله كلمح
بالبصر في السرعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر حمل على انا اذا اردنا شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره
لا يحمل الامر هنا على الفعل اذ الجري والتسخير انما حصلا بقدرته لا بفعله فحمل على الشان والطريق والامور جاز
ان يكون جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع لا يدل على الحقيقة كما يجمع الحمار بمعنى البليد ولا يجمع بمعنى
الحقيقة بلفظ واحد على ان الصاحب كان يقول لا يوجد في لسان العرب اوامر في جمع الامر بل جمع الامر اذا وقع على الفعل
والقول امور واوامر وكان يقول ان هذا شيء يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر
على الفعل الا حقيقة والمجاز من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل من اصحابه جوابين الاول انه
يقع على الفعل مجازا من حيث الزيادة المعنوية لان جملة افعال الانسان لما دخل فيها القول سميت الجملة باسم جزءها
الثاني الافعال تشبه الاوامر في ان كل واحد منها يدل على سداد اغراض الانسان ولا يلزم تسمية النهي والخبر امرا
لعدم اطراد المجاز واعترضهما بانه يقال امر فلان في تجارته او في صحته مستقيم ولا يدخل في ذلك امره النحوي على القول
والافعال انما وقع عليها اسم الامر من حيث كان نصا مخصوصا على الفعل وكان يجب ان يقع الشبه بينه وبين الفعل من
هذه الجهة وان لم يشبهها في فايدة الاسم من كل وجه فكان يجب ان يكون المتلفظ باسم الامر اذا عني به الفعل انه يعني
بما ذكره من الشبه ومعلوم عدم خطور ذلك بباله ولهذا لما تجوزنا التسمية بالاسد للتشبيه في الشجاعة التي

التي هي معظم فايدة قولنا اسد ومن سمى الشجاع اسدا يعني به شجاعته ثم احتج ابو الحسين على مذهبه باشتباه الامر
على السامع بين تلك المعاني فان من قال هذا امر لم يعلم السامع اي تلك اراد فان قال هذا امر بالفعل علم القول
ولو قال امر مستقيم عقل الشان ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه تحرك لشيء ولو قال جاء زيد لامر عقل الغرض
توقف الذهن عند السماع يدل على تردده بين الجميع وانه حقيقة في كل واحد والجواب بالمنع من تردد الذهن بينها
انما يحصل التردد مع وجود قرينة ما تعتبر من حمله على القول اما مع تجرده فانما يفهم منه القول خاصة واحتج من منع
كونه حقيقة في الفعل بامور الاول عدم الاطراد فلا يسمى الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة فيه لوازمها الثاني
عدم الاشتقاق فلا يسمى الاكل والشارب امرا الثالث لوازم الامر منتفية عن الفعل فلا يسمى امرا بيان الاول انه
الامر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمنع منه الخرس والسكوت ويعد مطلقا من اقسام
الكلام كما عد الخبر منه وكل ذلك انما يصح في القول الرابع يصح النفي يقال ما امر بل فعل وهو دليل المجاز الخامس
الامر الحقيقي له متعلق وهو المامور وهو غير متحقق في الفعل فانه وان سمي امرا فلا يقال له مامور وانتفاء اللازم
يوجب انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول فالمنع من وجوب اطراد الحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال
للاكل والشارب انه امر سلمنا لكن عدم اطراده في كل فعل ان كان مانعا من كونه حقيقة في بعض الافعال منع حقيقة
اطراده في كل قول ما منع من ذلك في القول فكذا في الفعل لا يقال انما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم
فيه لا في غيره والامر انما كان حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو مطرد في ذلك القول فلم لا يلزم في
الافعال فان للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لا في كل فعل وحينئذ فان الخصم لم يجعله حقيقة في فعل
معين بل في مطلق الفعل فورد عليه الامكان بخلاف القول فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول بل في قول معين
واما الثاني فما تقدم من ان الاشتقاق غير واجب في كل الحقايق فانه لو كان الاصل في الحقايق الاشتقاق لكان المنع من
اشتقاق اسم القارورة للجرة والكون من قرار المانع فيهما على خلاف الاصل لا يقال ولو لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل
لكان على خلافه لكن الحذر منه اكثر لكثرة صور الاشتقاق لانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون
الاشتقاق على خلاف الاصل لجواز ان يكون كل من الاشتقاق وعدمه على خلاف الاصل بل يتبع النقل فانه اذا جاز ان
يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر فلا يلزم من
الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى وحينئذ فان القائلين بوجوب الاشتقاق
يسلمون كون عدم الاشتقاق في الجرة وغيرها المانع وانه على خلاف الاصل فان الاصل الاشتقاق ولما وجدنا الاشتقاق
موجودا في جميع صور الحقيقة الا ما اشتمل على المانع حكمنا بتبعيته لها دون تبعيته لبعض المسميات اذ قد يوجد في غيره واما
الثالث فان العرب حكموا بان تلك الصفات لازمة للامر القولي لا لمطلق الامر واما الرابع فالمنع من صحة النفي مطلقا
واما الخامس فلما تقدم البحث الثالث في حده ذهب اكثر المعتزلة ومنهم البلخي الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه
افعل او ما يقوم مقامه واراد بما يقوم مقامه من الدلالة ليدخل فيه حقيقة الامر من غير العرب واعترض بوجوه
الاول قد يوجد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد وغيره الثاني يلزم ان يكون صيغة افعل الواردة على لسان
الرسول صلى الله عليه وسلم امرا فيكون هو الامر ولا يكون رسولا الثالث قد ترد هذه الصيغة من الاعلى للادنى على سبيل الخضوع
ولا يكون امرا وقد ترد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا يوصف بالجهل
والحمق الرابع لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظ افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي
تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لا يقال فيها انه امر الخامس لو صدرت هذه الصيغة من النائم
والساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال فيه انه امر قيل عليه لا نسلم انه
انه قول لغيره افعل وفيه نظر فان الغافل والساهي يقال انه قال امرا السادس لو وضعت هذه الصيغة بازاء

الخبر وصيغة الخبر بازاء الاخبار فكيف هذه الصيغة امر السابع المطلوب تحقيقه ماهية الامر من حيث هي وتلك
لا تختلف باختلاف اللغات لا يقال قولنا انما تقوم مقامه يزيل هذا الاشكال لانا نقول ان عنيت بقولك انه
يقوم مقامه في الدلالة على الطلب كان تحديدا للامر باللفظ الدال على طلب الفعل كما هو فوقع التعرض بخصوص صيغة
صيغة افعل ضايعا وان عنيت شيئا آخر فبينه لنا حتى ذكرت اوفى التحديد وهو محترز عنه وقال القاضي ابو بكر
من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني والغزالي وغيرهما انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به
هو خطا من وجوه الاول لفظا المامور والمامور به مشتقان من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرفت
بهما لزم الدور الثاني الطاعة عند الاشاعرة موافقة الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها دار الثالث
القول لا يقتضي بنفسه الطاعة بل بالتوقيف او بالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين ولكل
منهما حدود اخر اما المعتزلة فقال بعضهم الامر صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها من جهة الامر الى جهة
التهديد وغيره وهو دوري ومنهم من قال الامر عبارة عن صيغة افعل بارادات ثلث ارادة احداث الصيغة وارادة
الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاول عن النائم اذ وجدت منه الصيغة وبالثانية عن التهديد
ونحوه وبالثالثة عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال
وفيه تعريف الامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة ان كان هو الصيغة كان معناه انه يرجع حاصل الحد الى
الصيغة دالة على الصيغة والدال غير المدلول وان كان هو غير الصيغة امتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال الآن
هو صيغة افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط مغاير للمشروط وان كان غير الصيغة فلا بد من تعريفه وقال الآخرون
منهم الامر ارادة الفعل وليس بجيد اذ قد يوجد الارادة من دون الامر واعترض ايضا بانه يلزم وقوع المامورات كلها
لان الارادة مخصصة بالحدوث فاذا لم يوجد لم يتخصص وفيه نظر فان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادر
عن المريد لا من المامور وقال ابو الحسين الامر قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل فيه
قولنا افعل وليفعل ولا يلزم ان يكون الخبر عن الوجوب امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة تعريفه
بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل هو مقتض بنفسه اثبات ارادة الفعل وبتوسطها مقتضيا
على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء لا يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وانما يقتضي ذلك بتوسط اقتضاء
قبح كل الاضداد واستحالة انفكاك المكلف منها الا الى ذلك الشيء واما الاشاعرة فقال بعضهم الامر عبارة
الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو باطل لامتناع دخول الصدق والكذب في الامر
ودخولهما على الخبر ولان خبره تعالى صدق فيجب الثواب والعقاب وهو باطل اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة
واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فان احترز بقولهم انه الاخبار عن استحقاق الثواب والعقاب بقي عليه
الاشكال الاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو دوري لتوقف معرفة الطاعة
على الامر ومنهم وقال بعضهم اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وانما قيد بغير كف ليخرج عنه ما ياتي تحقيقه
والاقرب ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب احتراز عن النهي وغيره من اقسام الكلام و
قولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب على وجه الخضوع والالتماس وهو اولى من قول بعضهم على جهة العلو لما
من عدم اعتبار الرتبة وبعض الناس لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه **الفصل الثاني** في البحث عن الصيغة وفيه
مباحث الاول في وجوه استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر وجها الاول الايجاب كقوله اقيموا
الصلوة الثاني الندب كاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله ع لابن عباس كل مما يليك لان التاديب الادب وان
كان بعضهم غاير بينهما الثالث الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وهو لمنافع الدنيا والندب لمنافع الآخرة اذ لا
ينقص الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة واذا حللتم فاصطادوا الخامس التهديد

اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا وان كان جعلوه قسما آخر السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع
الاكرام ادخلوها بسلام آمنين الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر الاهانة ذق انك
انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا
يا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون ولا
نزاع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار وشبهها انما يفهم بقرائن بل النزاع
وقع في امور خمسة الوجوب او الندب او الاباحة او التهديد والتحريم فبعضهم جعلها مشتركة بينها وبعضهم مشتركة
بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اقل المراتب وهو الاباحة وقال قوم انها للندب و
الوجوب بزيادة قرينة وقال آخرون انها حقيقة في الوجوب ولا يدل على عداه الا بقرينة ونحن نبين الحق في
ذلك بعون الله تعالى **البحث الثاني** في ان للامر صيغة تخصه وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد
اعلم ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين الواجب والندب اللذين هما ترجيح وطلب وبين الاباحة
والتهديد المطلوب منه عدم الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق بين قولنا افعل وبين قوله لا تفعل وبين قوله ان شئت افعل
ليست حقيقة في الاباحة وبين التهديد المطلوب منه عدم الفعل وان شئت لا تفعل ونعلم قطعا ونعلم ان الاول امر
وطلبه ترجيح الوجود بخلاف الباقين ويحمل صيغة افعل عليه عند تجرده عن القرائن الحالية والمقالية بان ينقل
الصيغة الينا عن ميت او غائب لا في فعل معين من صلوة وصيام بل في فعل مطلق بحيث لا نتوهم فيه قرينة مخصصة
لم يبق تصنيفا اليه ونعلم قطعا ان قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل اسماء متباينة لا مترادفة
كما يدرك تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد فان الاول خبر والثاني استفهام وكذا بين قام زيد ويقوم
زيد فان الاول للماضي والثاني للحال او المستقبل وان كان قد يعبر باحدهما عن الآخر وكما ميزوا بين الحال والماضي كذا
ميزوا بين الامر والنهي فقالوا الاول افعل والثاني لا تفعل وانما الاباحة من معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت
لا تفعل فان قيل نمنع الفرق لانه انما يتم على تقدير كونه حقيقة في البعض دون الباقي اما على تقدير اشتراك الجميع فيه
فلا نسلم الفرق بين افعل وبين لا تفعل سلمنا لكن الفرق ان افعل مشترك بين الفعل والتهديد اما لا تفعل فان لم يوضع
للامر سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك لعرف طارئ لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا لكن هنا
نقيض يقتضي قولكم فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحة والتهديد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان اقل المراتب
يحمل عليه لانه المتيقن والجواب عن منع الفرق مكابرة صريحة فانا نعلم قطعا انه عند انتفاء القرائن يفهم الطلب من لفظ
افعل وانه راجح على التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كون الفارق وضع افعل
للجميع ولا تفعل للتهديد والاباحة وعن الثالث ان الاصل عدم التغير وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز على الاشتراك
وعجبا لقبح اشتراك الحسن في الضعيف واطلاق اسم الضد على الآخر وجه من وجوه المجاز وعن الخامس ان صيغة افعل
محتملة للتهديد والمنع والطريق الذي يعرف انه لم يوضع للتهديد يعرف انه لم يوضع للتخيير وايضا يحمل الايجاب لانه
هو اعلى المراتب للاحتياط **البحث الثالث** في التغاير بين الطلب والصيغة قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة
الاستعلاء وهذا الطلب معنى معقول للعقلاء فان كل عاقل يامر وينهى ويجد من نفسه تفرقة ضرورية بينهما ويعلم الفرق بين طلب
الفعل وطلب الترك وبين ماهية الخبر ولانه ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للآخر وذلك الطلب مغاير للصيغة لاختلافها
باختلاف التراخي والام بخلاف الطلب ولان الصيغة يكون وضعها للخبر وصيغة الخبر يكون وضعها للامر بخلاف الطلب فاذا هو
الطلب اذن مغاير للصيغة واصنافها وهو امر وجداني يعقله كل احد من نفسه وهذه الصيغ تدل عليها لكن النزاع وقع هنا
بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة ان ذلك الطلب هو ارادة المامور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لانا
لا نجد امرا آخر مغايرا للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظة الامر المتداولة بين الخاص

والعام بأن المشترك إنما هي موضوعة من أهل اللغة على المعنى المتعارف بينهم وأيضا لو لم يكن الإرادة المأمور به معتبرة لصح الأمر
بالماضي والواجب والممتنع حالا على الخبر فإنه لما لم يكن الإرادة في الخبر عنده معتبرة صح تعلق الخبر بهذه الأشياء واحتجت
الأشاعرة بوجوه الأول أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يرده منه فيكون الأمر مغايرا للإرادة أما المقدمة الأولى
فإجماعية وأما الثانية فلأنه تعالى عالم بأنه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الإيمان وإلا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال
وإذا استحال صدور الإيمان منه استحال أن يريده منه فإن الإرادة لا تتعلق بالمحال ولكن صدور الفعل من العبد متوقف
على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لاستحالة التسلسل وعند الداعي أن وجب عنه الفعل كان الله تعالى قد خلق في العبد
ما يوجب الكفر فلو أراد الله تعالى منه في هذه الحالة وجود الإيمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق الثاني قد يقول
الشخص لغيره أريد منك هذا الفعل ولكني لا آمرك به ولو كان الأمر هو الإرادة لزم التناقض الثالث السلطان إذا توعد
من ضرب عبده بالإهلاك فاعتذر السيد إليه بأن العبد يخالف في أوامره وطلب السلطان منه إظهاره وصدقه بأن
يكلفه بأمره في حضرته فإنه يأمره والسيد يريد منه الفعل إظهارا والتمرين الرابع يجوز نسخ الشيء قبل مضي مدة الامتثال فلو كان
الأمر والنهي عبارتين عن الإرادة والكراهة كان الله تعالى مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد
وهو باطل إجماعا والجواب عن الأول ما سبق من أن العلم تابع والاستحالة ناشئة من فرض العلم كما نشأ من فرض
النقيض أنه لا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي من فعل العبد ولا تسلسل وقد تقدم عدم المنافاة بين الإيجاب
بالنسبة إلى الداعي والإمكان من حيث القدرة وإثبات هذين في أفعاله تعالى وقول الرجل لغيره أريد منك هذا ولا
آمرك به باعتبار أن الإرادة الأولى لم يكن خالصة ويمكن أن يحصل إرادة مشوبة بعوارض فلا يوقع المريد الفعل بها وكذا
هنا وجود الأمر باعتبار أن الإرادة الأولى لم يكن الحكيم ممنوع بل الموجود صيغة الأمر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة
على الأمر وجود الأمر كما في التهديد وغيره ثم إنه وارد على الطلب فإن العاقل كما لا يريد من عبده الفعل في تلك الحال كذا لا يطلبه
طلبا نفسانيا وإن وجدت منه صيغة الطلب والنسخ قبل حضور الوقت يمتنع على ما يأتي وكما استحال أن يكون مريدا وكارها
كذا استحال أن يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد **البحث الرابع** في أن الصيغة هي الأمر
قد عرفت أن الحق هو أن الطلب والإرادة بمعنى واحد وهو معنى يقتضي ترجيح أحد الطرفين على الآخر فنقول هذا الترجيح
قد يكون لجانب الفعل على الترك وقد يكون على العكس وعلى كلا التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الآخر كما
في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة والفرق بين أصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض فرق
ما بين الخاص والعام إذا عرفت هذا فنقول هنا لفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعنى إما لفظ
الدال عليها واللفظة العربية فالأقسام ستة الأول أصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض الثالث اللفظ الدال
على الأول الرابع مطلق اللفظ الدال على الثاني الخامس اللفظة العربية الدالة على الأول السادس اللفظة العربية الدالة
على الثاني والتحقيق يقتضي زيادة ثلاثة أقسام آخر الأول الترجيح غير المانع من النقيض وهو المقابل للصيغة
المانع الثاني مطلق اللفظ الدال عليه الثالث اللفظة العربية الدالة عليه وأنت مخير في إطلاق لفظ الأمر على أيها شئت لكن من
حيث اللغة جعلها اسما للصيغة الدالة على الترجيح أولى من جعلها لنفس الترجيح لوجوه الأول قالوا الأمر من الضرب اضرب
جعل الصيغة أمرا وفيه نظر للتقييد فلا يدل على الحقيقة الثاني لو قال إن أمرت عبدي فهو حر ثم أشار بما يفهم منه طلب
الصيغة لم يعتق ولو كان اسما للترجيح لعتق ولا تعارض بالأخرس الممنوع من العتق في طرفه وفيه نظر لمنع من عدم
العتق فيهما الثالث الصيغة دليل فجعلها حقيقة فيها أولى من جعلها حقيقة في المدلول لأن فهم الدليل ملزوم لفهم
المدلول فجعله مجازا في اللازم أولى وفيه نظر إذ إثبات اللغة بالترجيح الرابع إذا قيل أمر فلان سبق الفهم إلى
اللفظ دون ما في القلب ولو قام بقلبه شيء ولم ينطق به يقال إنه لم يأمر وفيه نظر لأن السبق لظهور اللفظ وخفاء
ما في القلب ولو علم الطلب الجازم منعنا النفي واحتج المخالف بوجوه الأول قوله تعالى إذا جاءك المنافقون قالوا

قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون كذبهم في الشهادة ومن المعلوم
صدقهم في النطق فيعود الكذب إلى الكلام النفساني الثاني قال عمر زورت في نفسي كلاما فسبقني إليه أبو بكر الثالث
قال الأخطل إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا الرابع هذه الألفاظ معرفات فلو كانت كلاما لا
تعريف المعنى النفساني فليكن الكتابة والإشارة كلاما والجواب الشهادة هي الإخبار مع العلم واعتقاده ولما انتفى الاعتقاد
كذبهم في ادعائهم الشهادة لا في المشهود به ويقال زورت في نفسي كلاما أي قدرته وفرضته كما يقال زورت داره
وبناءه وكونه الكلام في الفؤاد إشارة إلى المقصود مع أنه لم يكن عربيا خالصا والقياس في اللغة باطل إذا ثبت هذا فالحق
أن الأمر اسم اللفظ الدال على مطلق الطلب لا العربي فإن الفارسي يسمى ذا طلب شيئا بلغته قيل أمر ولحقت به **البحث الخامس**
في أن الرتبة معتبرة أم لا ذهب جماعة من الأصوليين إلى اعتبار الرتبة في الأمر فيجب أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور حتى
يسمى الطلب أمرا به قال السيد المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب آخرون إلى نفيه وهو الحق وإنما المعتبر هو الاستعلاء وبه
قال أبو الحسين البصري وقالت الأشاعرة لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لنا عدم اعتبار العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون
إن لقومه ماذا تأمرون مع أنه كان أعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية أمرتك أمرا جازما وكان من التوفيق قتل
ابن هاشم وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقه أمرتهم أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد
قال ابن المنذر ليزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق أمرتك أمرا جازما فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادما وعلى
اعتبار الاستعلاء أنهم فرقوا بين الأمر والالتماس والسؤال فقالوا إن كان الطلب باستعلاء كان أمرا وإن قارنه خضوع
فهو السؤال وإن قارنه التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل أمرت الأمير ولأن من قال لغيره افعل على
الاستعلاء يقال إنه أمره وإن كان أدنى رتبة ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع إليه لا يقال إنه أمره وإن كان أعلى رتبة
من المقول له واحتج السيد المرتضى بأنه يستقبح في العرف أن يقال أمرت الأمير وغيره ولا يستقبح سألته وطلبت منه فلولا
أن الرتبة معتبرة وإلا لما كان كذلك قال السيد والنهي جار مجرى الأمر في هذه القضية وبالجملة معنى الأمر ووظيفته من
معتبر أيضا فيها الرتبة فإنهم يقولون شفع الحارس إلى الأمير ولا يقولون شفع الأمير إلى الحارس فالرتبة معتبرة في الشفاعة
بين الشافع والمشفوع إليه كما أنها معتبرة في الأمر بين الآمر والمأمور ولا اعتبار بها في المشفوع فيه كما في ظنه من
خالفه والوجه أن الكلام ضربان ضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيها الرتبة فإنما يعتبر فيه إنما يعتبر بين المخاطب
والمخاطب دون من يتعلق الخطاب ولهذا جاز أن يكون أحدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة
في المشفوع فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز أن يكون آمرا لنفسه وناهيا والجواب سلم أنه يستقبح وهو دليلنا على عدم اعتبار
الرتبة ودليل يدل على أن الرتبة معتبرة في حسن الأمر لا فيه ونمنع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع
فيه ولا نسلم صحة شفاعة أحدنا في نفسه إلا على ضرب من التجوز ثم إنه نقل احتجاج المخالف من وجوه الأول حمل الأمر على الخبر
في عدم اعتبار الرتبة الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة يعتبر فيها الرتبة كالأمر الثالث قال
الشاعر رب من أنضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والموت من فعل الله تعالى ويستحيل عليه الطاعة ثم أجاب عن
الأول بأنه لو ساوى الأمر الخبر في اعتبار الرتبة لجاز أن يقال أمرت الأمير كما يقال أخبرته وقد تقدم جوابه وعن
الثاني أنه استعار للإجابة لفظ الطاعة فإن أحدا لا يقول إن الله أطاعني كما إذا أجابني إليه ولأن ظاهر اللفظ
يقتضي أنه ما للظالمين شفيع يطاع ولا يلزم من ذلك نفي شفيع يجاب لا يقال كل شفيع لا يطاع على مذهبكم سواء كان
في ظالم أو غيره لأن الشفيع يدل على انحطاط منزلته من منزلة المشفوع إليه والطاعة تقتضي عكسه لأنا نقول دليل الخطاب
ولا امتناع في تخصيص الظالمين بنفي شفيع لهم يطاع وإن كان غيرهم كذلك فيحتمل أن يريد بيطاع يجاب عند الله تعالى من الربانية
والحسنة والطاعة من هؤلاء لمن هو أعلى منزلة منهم من الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين حقيقة والشاعر يجوز باستعمال لفظة
يطع في موضع يجب وتمنيه عدوه أن يقتل بعض البشر ويسمى القتيل موتا وبالعكس للتقارب بينهما فلم يطع ذلك

القايل **البحث السادس** في ان دلالة الصيغة على الطلب بالوضع اعلم ان لفظة افعل وشبهها يدل على الطلب
غير حاجة الى ارادة اخرى وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة والجبائيان لا بد من ذلك الوضع من ارادة اخرى
لنا انها موضوعة للطلب فلا يتوقف دلالتها عليه الى الارادة كسائر الالفاظ ولان الطلب النفساني امر باطن
فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن فيفتقر الى معرف كافتقار الطلب فلو توقفت دلالة
الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتجوا بالتنافي بين الصيغة اذا كانت طلبا
وتهديدا ولا [illegible] الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب ومجاز في التهديد وكما يجب صرف الالفاظ الى حقائقها
واجراؤها عليها عند التجرد فكذا هنا **البحث السابع** فيما به يصير الامر امرا اختلف الناس في ذلك على اقوال فذهب
قوم الى ان الامر انما كان بجنسه وبنفسه وانه لا يجوز الا ان يكون امرا وهو اختيار البلخي من المعتزلة ونقل عن
هذه الصيغة قد تصدر للتهديد والاباحة فقال ان ذلك حيثية لا من هذا الجنس وجعل صيغة افعل في الامر
مغايرة لصيغة افعل في التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كان كذلك بصورته وصيغته وقال
قوم بذلك بشرط التجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء
زعموا انه لو صدر من النائم والمجنون ايضا لم يكن امرا للتشويش وهذا يعارضه قول من يقول انه لغير الامر الا اذا صرفته
قرينة الى معنى الامر انا اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة فحمل البعض على الصيغة والباقي
على القرينة تحكم محض فيجب التوقف فيه فيتوقف وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد كونه امرا واجرى في
هذه القضية مجرى الخبر وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور به واختاره السيد المرتضى
وهو مذهب محققي المعتزلة وربما قال بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلث ارادة المامور به واحداث الصيغة والدلالة
بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا بالوضع ولا يشترط الارادة والا
باطل عند المحققين واستدل السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنسه ما ليس بامر ولان ما يكون امرا يجوز ان يوجد
غير امر فلا بد من سبب يقتضي كونه امرا ولا سبب الا ارادة المتكلم للمامور به اما المقدمة الاولى فلان اشتباه اللفظ
حينا عند كونه امرا وتهديدا واباحة يدل على التماثل كلفظ السواد [illegible] وكما حكمنا بالتماثل هنا لالتباسهما حكمنا فكذا
هناك وبيان المقدمة الاولى ان من سمع قم وهو امر لم يفصل بين كونه اباحة وتهديدا والقوة هنا الالتباس حين
من يجوز البقاء على الكلام او الافادة ان يكون ما سمعنا ثانيا هو ما سمعنا اولا واما بيان ان ما كان يقع امرا يجوز ان
يوجد غير امر فبوجوه الاول ان الفاظ العربية انما يدل بواسطة الوضع من اهل اللغة وهو يتبع اختيارهم وليس هناك
وجوب فقد كان يجوز في هذه اللفظة المخصوصة بالامر ان لا يكون امرا بل يوجد هذه الحروف بعينها ولا يكون امرا
الثاني لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم لم يمتنع ان يقول احدنا لغيره افعل ويريد منه الفعل فلا يكون امرا
او لا يريد منه الفعل فيكون امرا وذلك معلوم البطلان الثالث لو تغاير لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون للعقلاء
سبيل الى التمييز بينهما ولما اشتبه علينا اتحاد اللفظ الرابع هذا القول يقتضي صحة ان يعلم ان احدنا امر ولم يعلم مريدا
اذا كان القصد لا تاثير له ومن المعلوم ان احدنا اذا كان امرا فلا بد من كونه مريدا واما خالفنا المجبرة في الله تعالى
الخامس هذا القول يقتضي اختصاص من تقدم بحال يامر في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف بيان الاول
ان القدرة الواحدة لا تتعلق في الوقت الواحد بالمحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد وحروف قول
القائل قم متماثلة لكونها هذه صورة من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما
في لسانه من القدرة وهذا يقتضي اختصاص من يصح ان يامر ومعلوم خلاف ذلك لا يقال انما جاز ان يفعل
احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كون واحد جميع وجوهه في المحل الابتداء
بالارادة فالاعاد [illegible] في الالفاظ لانا نقول القدرة الواحدة لا يختص متعلقها من المتماثل اذا اختلفت المحال كالا[illegible]

لا يختص متعلقها في المختلف والوقت والمحل واحد وليس كل ما يتعلق به من التماثل في المحل الواحد والوقت
الواحد لانها يتعلق هذه الشروط باكثر من جزء واحد لا يقال محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الاكوان لانا نقول
من المعلوم اتحاد محال مخرج الحروف الواحد ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف افة اثر ذلك في كل حروف ذلك المخرج
واذا قد ثبت ان ما وقع امرا فقد كان يجوز ان يكون غير امر فلا بد لوقوعه امرا من سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق به
او الى فاعله وما يرجع اليه ان كان وجوده او حدوثه او جنسه او صيغته بطل لوجود هذه الاشياء فيما ليس بامر ولانه
لو كان امرا لجنسه كان صفة نفسية فكان يرجع الى الاحاد دون الجمل فكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرا وكان
يجب ان يدرك على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه امرا من لا يعرف اللغة وكان يحصل حال العدم كما يحصل حال الوجود
لان الصفة النفسية كذلك فكان يجب في حال العدم ان يكون امرا ولا يجوز ان يكون امرا لحدوثه على وجه ويراد به ترتيب
صيغته لما بينا من ان نفس هذه الصيغة قد يستعمل في غير الامر ولا لعدمها ان عدم يحيل هذه الصفة وما يحيل الصفة لا
يكون علة فيها ولا العدم معنى لعدم اختصاص ذلك به ولا الوجوه معنى لان كل معنى يفرض غير الارادة يصح وجوده
ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل فالقدرة غير مؤثرة اذ تعلق كونه قادرا به وهو امر كتعلقها به وهو غير امر
ولان كونه قادرا لا يؤثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زائد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما
بذات الامر والمامور به او كونه عالما بان الكلام امر والاول باطل لانه قد يكون عالما بالذات والمامور به ولا يكون
كلامه امرا والثالث باطل لان كلامنا فيما به صار امرا فيجب ان يدل كما الوجه فيه ثم تعلق العلم به اذ العلم غير مؤثر
في المعلوم والالات انما بصفات القديم تعالى وصفات الاجناس هو المؤثر في كونه تعالى على صفاته وكون الاجناس
على ما هي عليه واما كونه معتقدا او مشتهيا ونافرا فغير مؤثر اذ قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى غيره فلم
يبق الا كون فاعله مريدا للمامور به لكونه امرا والا لجاز ان يكون احدنا امرا بالامر به او بما يكرهه غاية الكراهة
ايضا لو صح ان يامر بالامر به لصح ان يامر بالماضي والقديم وايضا الماضي في الخبر ان يكون خبرا باعتبار ارادة كونه خبرا
لا باعتبار ارادة المخبر عنه صح تعلق الامر بالماضي والقديم ولما امتنع ذلك في الامر علمنا انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة
بالمامور به وهذا الكلام على طوله فيه نظر لمنع من كون التماثل [illegible] يدل على التماثل في نفس الامر وباقي كلامه مبني على اصول
المنفيين وهي ضعيفة واحتجت الاشاعرة على ان الارادة ليست شرطا بوجوه الاول لو كان الامر صفة للصيغة لكانت اما
ان يكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود لذلك المجموع او للاحاد فيكون كل واحد من الحروف التي تالفت صيغة
افعل منها امرا على الاستقلال الثاني صيغة افعل يدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المامور به واذا الارادة نفس
المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة كما سائر المسميات والاسماء الثالث يلزم ان يكون قوله تعالى
ادخلوها بسلام آمنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر انما يتحقق بوعد ووعيد فيكون دار
الاخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا الرابع يلزم ان يكون الشخص امرا لنفسه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان من قال لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه فقد وجد منه المقتضي للامر فيكون امرا واما بطلان التالي فلان الامر
هو المقتضي للفعل والامر لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي انما هو الداعي الخامس لو كان الامر انما يكون امرا لان
اراد الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالامر على الارادة لانه لا يعلم امرا الا بالعلم بالارادة السادس اهل اللغة قالوا الامر هو قول
القائل افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة ولو كانت شرطا لذكروها كما ذكروا الرتبة وصار قولهم كالاسم لمسماه في انه
لا يشترط فيه الارادة السابع قد يامر السيد عبده بما لا يريده اظهارا لعصيانه كما سبق الثامن امر الله تعالى ابراهيم بذبح ولده
اسمعيل ولم يرده والجواب عن الاول ان الامر كالخبر فانهما صفتان معقولتان وان لم يكونا قائمتين باللفظ فبالوجه الذي
عرفت صفة الخبرية يعرف صفة الامرية والجواب عنهما واحد وهو ان الصفتين عقليتان يستدعيان محلا عقليا اما حالا
فلا وعن الثاني ان الصيغة لما وجدت مع غير الامر افتقر الى المميز وهو الارادة وكذا كل لفظ مشترك انما يدل على بعض معانيه

دون البعض بالارادة وعن الثالث يجوز ان يكون قد اراد ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع ان يكون ذلك اطلاقا
وليس بامر كان قوله لاهل الثنا اخشوا وادوا وليس بامر كما يقول لمن يؤديه اخشا ولا اصل ان ارادة الصيغة تقتضي
وكذا وجد ارادة المامور به لكن لما يوجد الارادة الثالثة وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر لم يكن امرا
وعن الرابع المنع من الملازمة فانه لا يلزم من وجود الارادة التي هي شرط وجود الامر تحقق الشرط فان الامر
بعينه الرتبة والاستعلاء فان عقل ذلك في الشخص بنفسه فليعقل في الامر وعن الخامس انا لا نستدل على الارادة
بالامر من حيث كان امرا بل من حيث انه على صيغة افعل وقد تجرد لان الصيغة موضوعة للارادة عند بعضهم في
كلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا بان لنا
انه لا معنى لكونه طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده او انه هو غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة وعن
السادس يجوز ان يكون قد شكوا ذكر الارادة لعلمهم بها وايضا فانهم لم يشترطوا انتفاء القرائن والمجاز فيشترط
انتفاؤها وايضا فانهم قد اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل ونحن نعلم اتحاده مع الارادة ولو فرضناه مغايرا
لكان ذلك كلاما في المعقول لا في اللغة قولهم للاسد لا يعتبر في كونه اسما لمسماه الارادة ان ارادوا بان الواضع
لهذا الاسم وضعه للاسد فصار اسما له من دون ان يريد تسميته بذلك فذلك باطل لانا نعلم انه قد اراد ذلك
وان ارادوا انا نكون نحن مستعملين لاسم الاسد في معناه من دون ان نريد ذلك فهو باطل ايضا انه لا بد من ان نريد
ذلك وان ارادوا انه لا يكون اسما له في اصل الوضع بان نريد نحن ان يكون موضوعا له لان وضع الواضع الاسماء
للمعاني لا يقف على ارادتنا فكذلك اسم الامر لا يكون واقعا على الصيغة في اصل الوضع بارادتنا مع ان ذلك خارج
عما نحن فيه هو ان صيغة الامر هل يستحق الوصف بانها امر وان لم يكن قد اريد بها الفعل ام لا فيقول انه يقال ان
جسم الاسد يستحق ان يوصف بانه اسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من الاشياء وعن السابع المنع من كونه امرا وطلبا
كما يقولون انه لم يرد بل انه يوهم للغلام انه طالب منه وامر له وعن الثامن ان ما امر به قد اراده وهو مقدمات
الذبح او امر بالذبح نفسه وقد فعله لكن الله تعالى كان يجبر ما يحزبه ابراهيم شيئا فشيئا ان قلنا ان ابراهيم ما اتى
صيغة الامر وقد قال اسمعيل افعل ما تؤمر يعني افعل ما تؤمر به في المستقبل البحث الخامس يجوز اقامة كل من الامر والخبر
مقام صاحبه اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل وطلب تحصيله والخبر يدل على وجود الفعل ايضا فقد اتفقا وتشابها
من هذا الوجه وقد عرفت ان المشابهة مصححة للتجوز فجاز ان يتجوز بكل من الامر والخبر عن صاحبه اما الامر فقد يقوم
مقام الخبر في مثل قوله صلى الله عليه وآله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت واما العكس فكقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس كقوله صلى الله عليه وآله
لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكح الا غاية الاستيمار وقوله لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها وكقوله تعالى
لا يمسه الا المطهرون والمشابهة ما تقدمت فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل والنهي كذلك الفصل الثالث في مقتضيات
الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه مسألة شريفة يبنى عليها اكثر احكام الشريعة
وقد طال التشاجر بين القوم فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن نذكر الخلاف وحجة كل فريق ثم نوضح ما عندنا في
ذلك ان شاء الله تعالى فنقول اما مذهب من جعل افعل للاباحة او التهديد فقد سلف بطلانه بقي تقرير مذاهب
جعلها للترجيح وقد اختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو
الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظة افعل طلب محض
لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا التخيير وليس هو للايجاب فان الوجوب لا يعقل الا بالتقييد بالوعيد على الترك
وليس مقتضى محض الطلب فاذن الصيغة لمحض الطلب والوجوب مستدرك من القرائن وقال قوم انها حقيقة في
الندب وبه قال جماعة من المتكلمين والفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري

البصري عنه انها تقتضي الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل افاد ذلك انه مريد منه الفعل واذا كان القائل حكيما
وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لاجلها المدح اذا كان المقول له في دار التكليف واحتمل الوجوب
والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب نفيه والاقتصار على المحقق وهو الندب وربما قال قوم انه يفيد الايجاب
والفرق بين الايجاب دلالة الامر على ان الامر وجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به صفته
الوجوب والخلاف في ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك بين الوجوب والندب من
حيث اللغة لكن العرف الشرعي نقله الى الوجوب وقال قوم انه مشترك بين الوجوب والندب مطلقا واخرون
قالوا حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الترجيح مطلقا ويقرب منه مذهب هؤلاء من مذهب القائلين بالندب
وتوقف ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والوجه عندي انها من حيث اللغة
موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فلوجوه الاول معنى الطلب تشتد الحاجة الى التعبير
عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظ افعل اذ لا لفظ له سواها الثاني طلب من حيث هو هو جنس
مانع من النقيض وعدمه وكل واحد منهما فصل له ولا يوجد الا في انواعه واللفظ الدال عليه مع اقترانه باحد الفصلين
هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل الاخر من غير اولوية لاحدهما في اطلاقه عليه فوجب ان يكون حقيقة فيما اشتركا فيه
صيغة افعل قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة
في القدر المشترك بينهما الرابع قال اهل اللغة لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما
في جميع الصفات سوى الرتبة وكما ان السؤال لا يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه
الاول قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس استفهاما بل هو ذم كما يقول السيد لعبده ما منعك من الفعل
وقد امرتك فاذا لم يكن استفهاما ولو لم يكن للوجوب امتنع الذم ولكان لابليس ان يقول انك لم توجبه فلا اترك لا يقال الحق
الامر ثم ان اللغة يفيد الوجوب فلم قلتم انه في هذه اللغة كذلك لانا نقول ظاهر الاية يقتضي ترتب الذم على مجرد الكلام
من حيث هو فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وغيره تقريرا او لا فلانه حكاية حال وسياق بيان عدم عمومها واما ثانيا
فلان الذم وقع على المخالفة مع الاستكبار والافتخار ولان سياق الاية يفهم منها وجوب السجود واما ثالثا فللمنع من
كون قوله ما منعك صيغة ذم فمن هو ولم يحسن عقيب ترك المامور مطلقا الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون ذمهم على الترك عند مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب قبح الذم وكما يقبح لو قال الا وحكم الفعل لا يقال الذم
انما هو على عدم اعتقاد حقيقة الامر لقوله ويل يومئذ للمكذبين ولان صيغة افعل قد يفيد الوجوب لقرينة فلعل ذلك
الامر وجدت معه القرينة لانا نقول ان كان المكذب هو التارك لما قيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم الذم من حيث الترك
للركوع والويل من حيث التكذيب لان الكافر مخاطب عندنا بالفروع وان كان غيره لم يتناف ذم مامور بترك ما امر به
واثبات الويل لاخر بسبب تكذيبه والقرينة منفية فان الذم مجرد انهم تركوا الركوع عقيب الامر وفيه نظر لجواز تحقق
الذم بسبب ترك النظر والاعتبار في ان الامر الوارد بالركوع هل هو للوجوب فيتعلقوا به او للندب فيتخيرون فيه فان
ذلك يدل على ترك المبالات بالتكاليف بخلاف قولنا الاول لكم الفعل والذم على ترك الركوع عند مطلق الامر سواء كان
للوجوب او الندب وهو مما يستحق به الذم وايضا فهو حكاية حال او يمنع كونه فيما وقد سلفنا الثالث ان كان التارك
ملزما الفعل كان الامر ملزما الفعل والمقدم ثابت فالتالي مثله بيان الشرطية ان الامر اذا لم يكن ملزما الفعل كان التارك
الامر الا ما شيئا لا يوجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك الفعل سببا للزوم المامور به وبيان المقدم قوله
تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام واذا انتفت الخيرة
للمؤمنين في المامور به الزمه امر رسوله لا مرية المقدم والامر في الاية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره
لصار معنى الاية ان الخيرة المكلف في صفة الله تعالى وهو غير مفيد واذا انتفت الخيرة بقي اما الوجوب او الحظر والثاني باطل

بالاجماع فتعين الوجوب والحاصل ان المراد من قوله قضى لزم ومن قوله امرهم المامور به وما الخيرة فيه من المامورات
يكون واجبا لا يقال القضا الالزام والامر قيد به بمعنى الشى حقيقى الاية اذا الزم الله ورسوله شيئا فلا خيرة ونحن نقول
بان القضية اذا الزمنا شيئا كان واجبا علينا لكن البحث في ان امرنا بشى فقد الزمنا وهو ممنوع لانا نقول الامر حقيقة
في القول المخصوص لا في الشى رفعا للاشتراك دح اذا الزم الله امرا وهو بان يوجبه على المكلف لزمه ولان كره ذا الالزام
الامر عند الزام المامور به فان الحاكم اذا حكم باباحة شى فقد ثبت الزام الحكم بهذا المحكوم به فكذا هنا والزام الامر عبارة
عن توجهه على المكلف ثم الامر ان لم يقتض الوجوب لم يكن الزام الامر الزام المامور به وان كان مقتضيا للوجوب
فهو الذى قلناه وفيه نظر لانا مع تسليم ان الامر حقيقة في القول لا يلزم ما ذكروه لان معنى الاية نحو اذا الزم
امرا كان واجبا ونحن نقول بموجبه انما النزاع في انه هل يلزم لو كان معنى قضى امر واعترض ايضا بان سبق الذهن الى القضا الى
يوجب حمل الامر على الشى وان كان مجازا فيه الرابع تارك ما امر الله تعالى ورسوله به مخالف لذلك الامر وكل مخالف للامر
الامر يستحق العقاب اما الاولى فلان موافقة الامر هى الاتيان بمقتضاه فالضد وهو المخالفة عبارة عن الاخلال
فالضد وهو المخالفة عبارة عن الاخلال بمقتضاه واما الثانية فلقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر عن العقاب وانما يحسن بعد قيام المقتضى لنزول العقاب وهو
معنى قولنا الامر للوجوب لا يقال يمتنع تفسير الموافقة بما قلتم بل هو الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذى يقتضيه فلو
اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفا او باعتراف حقيقة ذلك الامر وان وجب القبول ومخالفته
انكار ذلك سلمنا لكن لو كان مخالفة الامر ترك المامور به لكان ترك المندوب مخالفة امره تعم وذلك وصف سلمنا
لكن لا نسلم ان مخالف الامر يستحق العقاب والاية تدل على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر بل على الامر بالحذر عن مخالف
الامر سلمنا لكنها دالة على ان المخالف عن الامر يلزمه الحذر فلم قلت ان مخالفة الامر يلزمه الحذر ولا نسلم ان لفظة عن
صلة زايدة لان الاصل في الكلام الحقيقة خصوصا في كلامه تعالى سلمنا ان مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب فلم
قلت انه يجب عليه الحذر وانما يلزم لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر المستلزم لقيام
المقتضى لنزول العقاب للمنع من اشتراط قيام المقتضى للعقاب في حسن الحذر فان الحذر يحسن عند احتمال العقاب
والاحتمال هنا قايم سلمنا لكن يمنع العموم لان قوله عن امره مفيد امرا واحدا وهو مسلم الا انا نقول العبد اذا امتثل امر
السيد حسن ان يقال انه موافق للسيد واذا لم يمتثل قيل انه خالفه وما وافقه وما ذكرتم فيه تسليم ان موافقة الامر
انما يحصل عند الاتيان بمقتضاه ومقتضى الامر هو الفعل اذ الفعل لا بد له الاصل اقتضاء الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد
مقتضاه فلم يوجد الموافقة فيحصل المخالفة لانتفاء الواسطة واعتقاد حقيته ليس موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال
على ان ذلك الامر حق فان موافقة الشى عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فالاعتراف بحقية الامر بعد قيام الدليل الدال
على حقيته يكون ملزما تقرير مقتضى ذلك الدليل والامر انما اقتضى دخول الفعل في الوجود فموافقته عبارة عن تقرير
دخوله في الوجود وابطاله فيه تقريره دخوله فموافقة الامر فعل مقتضاه ونمنع كون المندوب مامورا به فانه نفس النزاع
يجوز ان يكون قوله فليحذر امرا بالحذر عن المخالف لا امر المخالف بالحذر ومعه فرع لاتفاق النحاة على ان تعلق الفعل بفاعله
اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امر المخالف بالحذر لاسندناه الى فاعله ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لاسندناه
الى مفعوله وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور به لان الذين يتسللون لواذا ليس المامور لانهم الذين
خالفوه فلو امر بالحذر عن المخالف لامر بالحذر عن انفسهم وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالفة لصار هكذا
فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون فيبقى قوله ان تصيبهم ضايعا لانه لا يتعدى الحذر الى مفعولين قوله الاية تدل
على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر لا عمن يخالف الامر قلنا كلمة عن للمجاوزة فلما كانت مخالفة امر الله تعالى بعدا عن
امر الله تعالى ذكره بلفظة عن ولا يدل على وجوب الحذر بل جوازه المشروط بالمقتضى لوقوعه والا كان عبثا والعموم ثابت

ثابت لاستثناء كل واحد من المخالفات ولانه رتب استحقاق العقاب على المخالفة فيشعر بالعلية ولان استحقاق
العقاب في البعض لعدم المبالاة وهو يناسب الترجيح فيثبت في الجميع الخامس تارك المامور به عاص فيستحق العقاب
اما الصغرى فلقوله افعصيت امري لا اعصى لك امرا لا يعصون الله ما امرهم واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم لا يقال يمنع الصغرى بقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فان العصيان لو
كان هو الترك لكان تكريرا وللاجماع على ان الامر قد يكون للاستحباب فيكون تارك المندوب عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا
بل في امر الوجوب فان قوله تعالى لا يعصون الله حكاية حال لا يكفي فيه الواحد فجاز ان يكون في الواجب سلمنا لكن
انما يستحق العقاب المقترن بالخلود مع الكفر لا مطلقا لانا نقول لا تكرير لان الاول سبق لنفي الماضى والثانى لنفي المستقبل
ونمنع كون المندوب مامورا به حقيقة بل مجازا لكون الاستحباب لازما للوجوب وكون الصيغة للوجوب محافظة
على عموم ومن يعص سيما ولا من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات للاحتياط
ولان حمله على الوجوب يحصل فيه اصل الترجيح فيكون الازيد المقتضى مجازا فجعله مجازا في اصل الترجيح والجعل الاول
الترجيح لم يبق الوجوب لانه لو لم يمكن جعله مجازا عن الوجوب فكان الاول اولى والقصد رتب اسم المعصية على
مخالفة الامر فيكون المقتضى لاستحقاق هذا اللفظ هذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه والخلود يطلق
على اللبث الطويل لا الدائم وفيه نظر فان العقاب انما يتحقق مع العصيان في الواجب قطعا وصرف الاول الى الماضى
ممنوع لانها حقيقة في المستقبل وليس ذلك اولى من ان يقال لا يعصون في امر الواجب انه المفهوم من العصيان كما تقدم
ويفعلون ما يؤمرون من المندوبات والاحتياط ممنوع اذ ايقاع المندوب على سبيل الوجوب وجه قبيح فلا يقع مطلوبا
للشارع ولا ينحصر وجه التجوز في التلازم فقد يتجوز باحد الضدين عن الاخر بل العلاقة وهى موجودة بين الوجوب
والندب من حيث التقابل وبين الواجب واصل الترجيح من حيث الكل والجزء ولا نسلم ان المعصية مرتبة على مخالفة
مطلق الامر بل الذى للوجوب وقد تقدم والدليل يقتضى اخر هو ان تارك المامور به عاص لان بناء العصيان على
الامتناع وعنه تسمية العصا للامتناع بها والجماعة عصى لمنع اجتماعهم والكلام مستعصى اى ممتنع حفظه وقال صلى الله عليه
وآله لولا انا نعصى الله لما عصانا اى لم يمتنع من اجابتنا فاذا كان لفظ الامر يقتضى الفعل كان الامتناع عنه عصيانا فيكون
الامر للوجوب لان الانسان انما يكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما منع الامر منه فانه تعالى لو وجب علينا فعل
ولم نفعله كنا عصاة بخلاف ما لو ندب ولان العاصي للقول مقدم على مخالفة والمخالفة انما يثبت بالاقدام على ما منع
منه الامر صراحة وقد ثبت بالاتفاق ان الامر ينفى الايجاب والثاني باطل والا كنا عصاة بالصدقة اليوم اذا امرنا
بالصلوة غدا فتعين الاول واذا كان تارك المامور به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة مقتضاه والمقدم على
مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الامر ثبت ان تارك المامور به يحظره الامر وهو معنى الوجوب وفيه نظر لان العصيان
ليس مطلق الترك والا لكان تارك المباح عاصيا من حيث انه امتنع من فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالعرف اجماعا
كذا تارك المندوب لا يكون عاصيا عرفا بل العاصي في العرف هو التارك لما اوجبه الامر والاستدلال بالاشتقاق
ضعيف السادس دعا ابا سعيد الخدرى وهو في الصلوة فلم يجبه فقال له صلى الله عليه ما منعك ان تستجيب وقد سمعت
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ذمه على ترك الاستجابة عند مجرد الامر ولولا انه للوجوب لما
حسن ذلك لا يقال لا يصح الاستدلال بخبر الواحد في العمليات وايضا يمنع ذم النبي عم بل اراد بيان مخالفته جزما
نقول بل المسئلة ظنية فيكتفى فيها بالظن وهي وان لم يكن عملية الا انها ذريعة الى العمل فلا فرق بين حصول ظن الحكم وحصول
سببه في جواز التمسك بها في العمليات واذا لم يكن الامر للوجوب والمانع من الكلام الكلام لصلوة قايم لم يحسن من الرسول
السؤال عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب ولان ظاهر الكلام يقتضي اللوم وهو يقع موقع الاخبار
عن نفي العذر وذلك انما يكون اذا كان الامر للوجوب وفيه نظر لانه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الدعا واجبا فلهذا

لامر على الاستحباب سلمنا لكن قوله استجيبوا امر ايجاب لا من حيث ان الامر موضوع له بل باعتبار ان وجوب اجابة
النداء تعظيما لله ولرسوله ونفيا للاهانة بالاعراض عنهما لما فيه من نقيصة في النفس وافضائه ذلك الى الاخلال بمقصود
البعثة التاسع قال عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع
فلا يكون المندوب مامورا به لا يقال يجوز ان يريد لامرتهم على وجه الوجوب ونحن نجوز ورود الامر كذلك الا انا نقول
كلمة لولا دخلت على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وفيه نظر لاحتمال ان يكون لامرتهم مجازا في الزمتهم لما بينهما من التنافي
والعلاقة التي بين العام والخاص خصوصا مع ثبوت قرينة المشقة والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل ما في
الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلناه اولى لانه يجوز فيه هنا اللفظ الواحد والمندوب كثيرا ما قال صلى الله
عليه وآله لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته راجعيه فقالت تامرني بذلك فقال صلى الله عليه وآله لا انما انا شفيع
فقالت لا حاجة لي فيه نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفى الامر مع ثبوت الندبية يقتضي ان المندوب
غير مامور به وطلبت اذ لو كان امرا لكان واجبا والنبي صلى الله عليه وآله قررها عليه وفيه نظر لان قولها اتامرني
اردت به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته ع لا مطلق الامر وقيل ايضا انما سالته عن الامر طلبا للثواب
بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب بحيث
لم يكن امر المصلحة اخروية اللهم الا الوجوب ولا الندب قالت لا حاجة لي فيه قوله اجابة الشفاعة مندوب اليها فاذا لم
يكن مامورا بها تعين ان يكون الامر للوجوب قلنا اذا سلم ان الشفاعة في حق بريرة غير مامور باجابتها فلا نسلم انها
كانت في تلك الصورة مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا مامور به التاسع تمسك الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر
من احد انكاره فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس بما روى عبد الرحمن انه ع قال
سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله ع
فليقضها اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل لا يقال انما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر كذلك لم
يعتقدوه عند غيرها واشتهر اذ اتباعهم وكما يتوهم فانكروا فاضطردوا وعزلت وليس القول بعدم اعتقاد
الوجوب في هذه الصورة لدليل منفصل باولى من القول باعتقاد الوجوب فيما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو
لم يكن الامر للوجوب لم يفده في صورة البينة وكان دليلهم على اخذ الجزية واعداء عن الاخبار فكان يشتهر الاخذ
وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا اما لو قلنا بانه للوجوب لم يلزم من عدمه في بعض الاوامر ان لا يفيد الوجوب لاحتمال
تخلف الحكم لمانع وفيه نظر لانه حكاية حال فلا يعم ومع تحقيق انهم فهموا في تلك الاوامر الوجوب لاجل قرائن اختصت بها
وهي ظاهرة فان الجزية منصوص عليها في القرآن فضمها في اثبات شبهة انهم من اهل الكتاب وقد ثبت ان الكلب نجس العين فا
ما يلاقيه الى الغسل والامر بالصلوة امر بقضائها لان الطلب محقق وفواته في احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا
العاشر لفظة افعل اما حقيقة في الوجوب فقط وهو المطلوب او الندب فقط وهو باطل والا لم يكن الواجب مامورا
به لانه راجح مانع من النقيض وهو مخالف لما هو معنى النقيض ولا ينعكس فانا نسلم ان المندوب غير مامور به وهو
مذهب جماعة كثيرة ولا يمكن ان يقال الواجب غير مامور به او فيهما معا اما بالتواطؤ فلا يمكن جعله مجازا في الواجب لانه
اخص فلا يكون لانه لا يخلو في العكس وهو جعله حقيقة في الوجوب فانه يمكن جعله مجازا في اصل الترجيح واما بالاشتراك
وهو خلاف الاصل ولانه يشتق منهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فان كونه حقيقة في الندب لا يمنع من استعماله في
الواجب على سبيل المجاز سلمنا فلم لا يكون حقيقة في القدر المشترك قوله فلا يمكن جعله مجازا في الواجب قلنا ممنوع فان
جهات المجاز لا تنحصر فيه اللهم سلمنا لكن اي حاجة الى جعله مجازا في الواجب فانه اذا كان حقيقة في المشترك بينه وبين الندب
كان متناولا له على سبيل الحقيقة سلمنا لكن جاز ان يكون حقيقة في كل منهما قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا لا
في استعماله فيهما فاما ان يكون على السواء او لا فان كان الاول ثبت الاشتراك اذ هو اولى من النقل وان كان الثاني فاما

فاما ان يكون الغالب هو الندب فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب او الواجب فيلزم مخالفة اصلين احدهما
عدم المجاز والثاني عدم اصالة براءة الذمة ومع الاشتراك يحصل مخالفة اصل واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان
لا يكون حقيقة في احدهما والاجماع ممنوع فان جماعة ذهبوا الى انه للاباحة والوجوب والندب فيا الحادي عشر
العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذمه العقلاء وعلو اخذ من ترك المامور به وهو يدل على الوجوب لا يقال ليس الذم
بمجرد الترك بل لعلمهم ان سيده كاره للترك او ان الشريعة دلت على وجوب طاعة العبد لمولاه او لانا لا نسيما ما يامر
فيه بنفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه ايصال المنافع ودفع المضار عن سيده سلمنا ان الذم لاجل الترك خاصة لكن
نمنع ان نعلم صوابه فان الامر لو كان لمعصية لم يستحق العبد الذم فيكون دليلا على ان مجرد الترك ليس علة للذم ولان
الامر قد يرد للندب فلو كان ترك المامور به علة للذم لكان المندوب واجبا لانا نقول انا نعلم ان السيد من يصيبه عند
عدم الامتثال ذم العقلاء الانتقام بعدم الامتثال ولولا انه علة لحسن الانتقام مخالفة الامر لم يصح ذلك ان كراهة
الترك لا مدخل لها في هذا الباب والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا وطلبه لتنفع ودفع الضرر لا
يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد فانه لو قال له ان تفعل ذلك وان لا تفعل لكن الاولى ان تفعل لم يجب على العبد الفعل
وكذا الوقام عن مقابله واشتراط كون الامر غير معصية مسلم لكن يجب اجراؤه على الوجوب فيما عداه والمندوب ليس مامورا
به وفيه نظر اذ من يعتقد كون الامر للندب او للقدر المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر المطلق بل لمخالفة الامر الدال
على الوجوب الثاني عشر لفظة افعل يدل على اقتضاء الفعل ووجوبه فيكون مانعا من نقيضه كالخبر فانه لما دل على المعنى منع
من نقيضه والجامع ان اللفظ وضع لافادة معنى فيكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك المقصود وتقوية وتحصيلا لابقا
سلم ان الدال على الشيء مانع من نقيضه لكن يجوز ان يدل افعل على اولوية الادخال في الوجود فيمنع من نقيضها الا انا نقول
الفعل مشتق من المصدر فلا يشعر الا به ومصدر اضرب هو الضرب لا الاولوية فاشعار الخبر والامر بالاولوية فيمنع
من نقيضها من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب وهو يمنع من نقيضه لكن الطلب قد يقارن المنع من
نقيض المطلوب وقد يقارن جوازه وهو من حيث هو طلب اعم منهما فلا اشعار فيه بالوجوب الثالث عشر الامر يفيد
الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاولى فلان المامور به ان كان خاليا عن المصلحة كان مجرد مفسدة فلا يجوز
الامر به فان كان مشتملا على مصلحة مرجوحة فيعارض ما فيه من المصلحة مساويه من المفسدة ويبقى الزائد من المفسدة
مجرد مفسدة خالية عن المعارض فيرجع الى الاول وهو اشتمال الامر على مفسدة خالصة ولانه لو تساويا كان الامر به عبثا غير
لايق بالحكيم فلم يبق الا ان يكون مصلحة خالصة او زائدة على المفسدة ومع ذلك لا يرد الاذن في الترك والا لزم تفويت المصلحة
الحاصلة لان الاذن وجدت مفسدة مرجوحة عارضت معارضة بما بها من المصلحة ويبقى الزائد من المصلحة مصلحة خالصة
تفويت المصلحة الخالصة غير لايق بالحكيم لانه قبيح عرفا فيكون كذلك عند الله تعالى لقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والمندوب قد خففه الله تعالى فيه على العبد فيبقى
الباقي على حكم الاصل لا يقال كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح كذا الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم
يستوفها استحق العقاب قبيح ايضا انه قبيح عرفا استوفي هذا النافع لنفسك والا عاقبتك لانا نقول انه وارد في
جميع التكاليف فلو كان معتبرا بطلت وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة عن المفاسد ولا يكون
واجبا نعم ان اشتمل تركه على مفسدة كان واجبا وبهذا الحرف خرج المندوب عن الواجب واعترض ايضا بانه لما اشتمل كل
منهما وجب الترجيح وفيه نظر فاما منع النقض لان الاذن في الترك اذن في ارتكاب القبيح والزام استيفاء المصلحة الزام
بالحسن والاول قبيح دون الثاني الرابع عشر الامر يدل على الرجحان مطلقا وهو لا ينفك عن احد قيدين المنع من الترك
والاذن فيه وافضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضائه الى
الوجود ومعلوم ان الذي هو اكثر افضاء الى الراجح راجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فرجحت المنع من الترك راجحة

على شرعية الاذن فيه والعمل بالظن واجب لقوله صلى الله عليه واله انا اقضي بالظاهر ولان العمل بالمرجوح ترجيح
المرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فتعين الراجح ولان العمل بالفتوى والشهادة وتمييز المتلفات واروش
الجنايات وتعيين القبلة عند الظن واجب بالاجماع وانما وجب لترجيح الراجح على المرجوح وهو حاصل هنا
فوجب العمل به وفيه نظر فان الامر اذا دل على مطلق الرجحان الذي هو جنس للوجوب والندب لم يبق فيه
دلالة على الوجوب وشرعية المنع من الترك مرجوحة بالنسبة الى شرعية الاذن فيه اما اولا فلان الاصل الدال على
البراءة وعلى العدم واما ثانيا فلان الظن بانه لو كلف على وجه المنع من الترك لبينه وانما الشك والالتباس
يقتضي الدلالة على ذلك مع انه يستحق تاركه العقاب على لفظ شامل للوجوب وغيره الخامس عشر الوجوب
معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجود القدرة على الوضع والداعي
وانتفاء المانع وهي افعل لانتفاء غيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه يكون الندب على الاطلاق واما عندنا فلا
نقول به في غير صيغة افعل لانتفاء منع الداعي وشدة الحاجة الى التعبير والحاجة الى التعريف باللفظ لجواز
تعريف الوجوب بقرينة الحال سلمنا ان اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت وحتمت والزمت ومنع الحاجة الى المفرد
وانتفاء المانع اذ اللغة توقيفية ولو كانوا ممنوعين من الوضع ونمنع وجوب الفعل عند قيام الداعي وانتفاء الصارف
ويعارض المقدمة باشتداد الحاجة الى لفظ يدل على الحال والاخبار لدلالة على الاستقبال ولم يوضع لهما مفرد وكذا اصناف
الروائح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة وكذا اصناف الاعتمادات ويعارض الحكم باشتداد الحاجة الى التعبير عن
الترجيح المشترك بين الواجب والندب كاشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب فوجب وضع لفظ له وليس الا افعل
كذا من قال بالندب ومن قال بالاشتراك قال لتدفع الحاجة الى التعريف الاجمالي لاحد هذين فلا بد له من لفظ
فهو افعل ولان الحاجة الى التعبير عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة له وجب ان يعرف كل
احد ذلك ويزول الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب وان افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للقدر
المشترك او الاشتراك سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول الانسان الواحد لا يتمكن
باصلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج الى جمع عظيم يعين كل منهم صاحبه في مهمه لينتظم حال النوع وتحصيل مصلحة الكل من
الكل فاذا احتاج احدهم الى صاحبه في فعل فلا بد ان يعرفه اياه وانه لا بد له منه ولا يجوز له الاخلال به فظهر اشتداد
الحاجة وقيام الداعي والقرائن لا يفيد لما تقدم من ان التعريف لما في الضمير انما هو باللفظ دون غيره والمفرد
اخف من الزمت واوجبت فيغلب على الظن وضعه كغيره من الالفاظ المفردة والموانع منتفية لكونها في الاصل
كذلك والاصل بقاء ما كان والاصل عدم التوقيف ولو سلم فالدليلات عنه وعدم المنع من الوضع فيحصل ظن بقاء
تلك وعند وجود القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر اذا لم يمكنه الترك تعين الفعل وان امكنه فان لم يترجح الفعل
لم يكن الداعي داعيا وان ترجح وجب الوقوع والا عاد البحث ونمنع الشدة الحاجة الى التعبير عن الحال والاستقبال
والروائح والاعتمادات كاشتداد الحاجة الى تعريفها لان الانسان قد يمضي عليه مدة طويلة لا يحتاج الى التعبير عما
ذكر مع دوام حاجته الى التعبير عن معنى الوجوب وجعل الصيغة للوجوب اولى من جعلها للمشترك لكون المشترك
لازما للوجوب فامكن جعله مجازا فيه بخلاف العكس والوجوب اولى من الندب لعدم جواز الاخلال بالاول دون
الثاني والاخلال ببيان ما يجوز الاخلال به اولى من الاخلال ببيان ما لا يجوز الاخلال به وانما يلزم الاشتهار لو سلم
عن المعارض اما مع ثبوته فلا يظهر الفرق بينه وبين معارضه الا على وجه غامض لم يلزم ذلك وقد تقدم ان الاصل
عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة شديدة الى التعبير عن الترجيح المطلق من حيث هو واذا تعارضت الحاجتان كان
الوضع للاعم اولى السادس عشر حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي
الشك فوجب حمله على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام

على مخالفة الامر وعلى التقديرين هو عين تقدم على المخالفة ولو حملناه على الندب فبتقدير الندب لا يحصل المخالفة و
بتقدير الوجوب يكون قد جوزنا تركه فكان الترك مخالفة للوجوب فحمله على الندب يقتضي الشك في المخالفة فوجب حمله
على الوجوب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانا اذا تعارض طريقان احدهما امن قطعا والاخر مخوف وجب عقلا
ترجيح الامن لقيام المنع ان حمله على المندوب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور قوله بتقدير الوجوب يكون حمله على الندب
سعيا في الترك وانه محظور قلنا نمنع امكان كون المامور به واجبا فانه لو علمنا بالدلالة اللغوية ان الامر لم يوضع للوجوب
وعلمنا من الحكيم عدم تجرده من القرينة الا وهو غير واجب فاذا حملناه على الندب امنا الضرر مع انه حمل على الوجوب
يحتمل الضرر لانه بتقدير انتفائه كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون نية الوجوب بدعة وكذا هنا لا مندوحة عنه الا انا
نقول اذا علمنا ان افعل لا يجوز استعماله الا في الوجوب او الندب فقبل علمنا بالتعيين لو حملناه على الوجوب لحصل الامن
الامن قطعا ولا يقطع بعدم المخالفة لو حملناه على الندب فيقتضي العقل بحمله على الوجوب قبل العلم بالتعيين ليحصل
القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذلك قيام الدليل على كونه للندب اشارة الى المعارض فيفتقر مدعيه الى دليل قوله حمله على
الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا هنا خطاء في الاعتقاد وهو حاصل في الطريقين وما ذكرناه احتمال الخطاء في العمل
هو مختص بالندب واذا اشتركا في احد نوعي الخطاء واختص الندب بالنوع الاخر كان جانب الوجوب اولى وفيه نظر
فان حمله على الوجوب كما هو خطاء في الاعتقاد كذا هو خطاء في المامور به فان المندوب اذا فعل على وجه الوجوب يقع
الخطاء في الاعتقاد ولا يحصل المندوب لانه لم يقع على الوجه المطلوب شرعا احتج المنكرون للوجوب بوجوه الاول
بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل فيه ولا نقليا متواترا والا لعرفه كل احد ولا احادا لان المسئلة علمية
لا يحتج فيها بخبر الواحد الظني وهذه حجة اصحاب الوقف اذ لو قالوا بالندبية او الاشتراك عاد عليهم النقض الثاني
نقل اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال والامر الا الرتبة وهو يقتضي الاشتراك في جميع ما عداها فكما لا يدل السؤال على
الايجاب فكذا الامر تحقيقا للتسوية الثالث قد وردت الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل عدم الاشتراك
والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو باطل اصل الترجيح والشك فانا لا نعلم بالدلالة على شيء
من الجزئيات باحدى الدلالات الثلث فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الترجيح واما
جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد المزيل فيحكم ببقائه ويجب الحكم برجحان الفعل مع كونه جائز الترك
وهو معنى الندب الرابع قال النبي عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فاذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الاتيان الى الاستطاعة
وهو دليل الندب والجواب عن الاول يجوز ان يكون الدليل مركبا من العقل والنقل مثل ان تارك المامور به عاص و
العاصي يستحق العقاب فيلزم عقلا من تركيب هاتين النقليتين ان الامر للوجوب سلمنا لكن لا نسلم ان المسئلة علمية
بل ظنية فيكفي خبر الواحد وعن الثاني ان السؤال للايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب وان السائل قد يعقل الاخلال
بمقصوده ولا يبالي منه وذلك صريح في الايجاب وعن الثالث ان المجاز قد صار اليه للدليل وعن الرابع ان المنع
من دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب واعلم ان السيد المرتضى نقل الاجماع من الامامية على ان الامر في العرف
الشرعي للوجوب وهو الذي اخترناه نحن وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها من المهمات البحث الثاني
الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر الفقهاء القائلين بان الامر للوجوب الى ان الصيغة لو وردت عقيب
حظر واستيذان افادت الاطلاق ورفع الحظر وذهب الباقون الى انها يفيد ما يفيده عقيب غيرهما من وجوب او ندب
او اشتراك وهو الحق لنا ان المقتضي للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح لها نفيه فيثبت الوجوب اما الاول فلان
المقتضي انما هو الصيغة على ما تقدم واما انتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى الاباحة امكن الانتقال من الحظر
الى الوجوب قطعا ولانه لو امر ولده بالخروج من الحبس الى المكتب لكن للاباحة بل للوجوب مع انه تقدم بعد الحظر
من الحبس وفيه نظر لاستفادة الوجوب هنا من القرينة وكذا امر الحائض والنفساء بالعبادة عقيب تحريمها وهو الحق

وهذا كثير النظاير ولان الامر انما يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصفة موجودة بعد الحظر ولان الحظر العقلي
اكد من السمعي وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعي احتجوا بان الاوامر الشرعية
اذا وردت عقيب الحظر افادت الاباحة فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من حيث
امركم الله فالان باشروهن ولان العرف يقتضي بذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل شي ثم قال له افعل فهمت
الاباحة والجواب يشكل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اذ الجهاد من فروض
الكفايات وقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك لا مباح والعرف معارض بصورة
امر الصبي بالخروج الى المكتب قال قاضي القضاة ان الامة انما حملت فاصطادوا وانتشروا على الاباحة لانها علمت من دين
النبي صلعم ضرورة ان هذه الاشيا مباحة لولا ما عرض من احرام او تشاغل بالصلوة فائدة القائلون بان الامر بعد
الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحة وقال اخرون لا تاثير لوجوب النهي
بل يفيد التحريم **البحث الثالث** في ان الامر لا يقتضي التكرار اختلفا تاسوته الامام الجويني القراني فقال ابو اسحق
الاسفرايني وجماعة من الفقها والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا
يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي به وهو مذهب السيد المرتضى
وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي والحكم اخرون انه يقتضي المرة الواحدة لفظا واخرون توقفوا اما لاجل
الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في المرة او التكرار لنا وجوه الاول الصيغة قد يستعمل في المرة
تارة وفي التكرار اخرى لما في الشرع كالامر بالحج والعمرة فانه للمرة وكالامر بالصلوة والزكوة فانه للتكرار ولما في العرف
فلان السيد اذا امر عبده بالدخول الى منزله او شراء اللحم لم يفهم منه التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه العقلا
ايضا ولو امره السيد على عدم التكرار لما لامه العقلا ايضا ولو امره بحفظ الدابة فحفظها ساعة ثم اهمل لامه العقلا
لفهمهم التكرار فقد ظهر استعمال اللفظ في كل منهما عرفا وشرعا فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو مطلق
ايجاد الماهية في الوجود لا بقيد وحدة ولا تكرار دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن
فيه دلالة البتة على احد القيدين لعدم دلالة الجنس على شي من فصوله وغيرها نعم لما كانت المرة من ضرورات
ايجاد الماهية في الوجود لا جرم دل على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع الثاني نص اهل اللغة على عدم
الفرق بين يفعل وافعل الا في كون الاول خبرا والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني
والا لحصل الفرق بينهما في غير الخبرية والامرية الثالث افادة التكرار يستلزم الاستغراق في جميع الاوقات واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض اذ لا اشعار في اللفظ ولا في المعنى
واما بطلان التالي فبالاجماع ولانه يلزم اذا امر بعبادتين متعاقبتين ان يكون الثانية ناسخة للاولى لاقتضا كل منهما
استيعاب الوقت للاولى واقتضا الثانية ازالتها عن بعضها والنسخ ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته ومن المعلوم بالضرورة
ان الحج ليس ناسخا للصلوة ولا امر غسل اليدين ناسخا لغسل الوجه ولا الامر بالصلوة ناسخا للوضوء الرابع يحسن
تقييده بها فيقال افعل مرة او مكررا من غير نقض ولا تكرار لاحدهما فكان موضوعا للقدر المشترك [illegible]
والتكرار من الصفات كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة السادس يحسن الاستفهام عند مطلق الامر
عن الوحدة والتكرار احتج القائلون بالتكرار بوجوه الاول تمسك الصحابة بتكرار الزكوة لقوله واتوا الزكوة و
سوغوا قتال مانعيها وكذا على الصلوة وغيرها من الاوامر الشرعية الثاني الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلب
الا ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك الفعل واذا كان النهي يفيد التكرار كان الطلب الاخر كذلك الثالث لو لم
يفد التكرار لم يجز الاستثنا ومثله انه يجوز ان يكون نقضا ولما جاز نسخه والتاليان باطلان فكذا المقدم الرابع ليس في
اللفظ اشعار بوقت معين فاما ان يجب دايما وهو المطلوب او وقتا بعينه فلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس

اذ ليس اقتضاوه ايقاع الفعل في ذلك الزمان اولى من اقتضاء ايقاعه في اخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شي البتة
وهو باطل بالاجماع او ايقاعه في الجميع وهو المطلوب الخامس التكرار احوط فيكون اولى اذ بالتكرار يامن من
الاقدام على مخالفة امر الله تعالى بخلاف المرة فيكون اولى دفعا للضرر المخوف السادس قوله تعالى اقتلوا المشركين
يعم كل مشرك وقوله صم يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السابع الامر بالصوم اقتضى
فعله واعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا وكذا الموجب الاخر الثامن قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم اي فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهو يدل على وجوب التكرار التاسع سال عمر النبي صلعم لما راه وقد جمع
بطهارة واحدة بين صلاتين عام الفتح وقال افعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم تكرار الطهارة
من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية لكان السؤال عبثا العاشر اذا قال العزيز احسن عشرة فلان فهم العلم الحادي عشر
لو لم يقتض التكرار لكان المفعول في الوقت الثاني قضا لا ادا الثاني عشر لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا امر بفعل
فالاول احتاج الى فعل في الثاني الدليل الثالث عشر الامر بالشي نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار واحتج القائلون
بالوحدة بوجوه الاول اجمع اهل اللغة على ان من امر غيره بفعل ولا عادة متقدمة انه يفعل مرة واحدة بلا زيادة
الثاني اشتق اهل اللغة من الضرب امثلة ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتقوه لا يفيد التكرار
فيكون الامر كذلك الثالث حمل الامر على الايقاعات والتمليكات فانه لا يفيد التكرار الرابع لو حلف ليصلين او ليصومن
عد ممتثلا بالمرة واحتج القائلون بالاشتراك بحسن الاستفهام فيقال اردت مرة او التكرار ولهذا حسن سوال سراقة
للنبي صلعم احجنا هذا لعامنا هذا ام الى الابد ولانه استعمل فيهما فيكون مشتركا لان الاصل في الكلام الحقيقة احتج القائلون
بالوقف بانه لو حمل على التكرار او المرة لكان لدليل ولا مجال للعقل والتواتر والاحاد لا يفيد والجواب عن الاول ان
الامر وان لم يقتض التكرار فلا ينافيه فجاز حمله عليه عند قرينة ما يدل عليه ولعل الصحابة سمعوا من النبي صلعم ما يدل
على التكرار فيما ثبت فيه التكرار لا بمجرد الامر وعن الثاني بالفرق فان الانتها ممكن ابدا بخلاف الفعل بل دلالة النهي
كنقيض الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه وعن الثالث منع ورود النسخ فان فرض كان قرينة في ارادة
التكرار ومن يقول بالفور منع الاستثنا اما من ينفيه فانه يقول بتخيير المكلف بالاتيان به في اي وقت شاء و
الاستثنا يرفع المستثنى من تسويغ ايقاع الفعل فيه وعن الرابع ان الاولوية ثابتة عند القائل بالفور ومن ينفيه
جعل الامر بالاعلى طلب الفعل من غير بيان الوحدة والعدد والزمان الحاضر والاتي بل على القدر المشترك بين الجميع وعن
الخامس ان المكلف اذا علم عدم اقتضاء اللفظ التكرار امن من وجوب الخوف في التكرار كما في شرا اللحم ودخول الدار وعن
السادس ان صيغة المشركين للعموم في الاشخاص بخلاف صم اما لو قال صم ابدا او في كل زمان افاد التعميم وعن السابع
ان دوام اعتقاد الوجوب مع قيام دليل الوجوب مستفاد من احكام الايمان لا من مجرد الامر حتى لو تركه يكون كفرا والكفر
منفي دايما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دايما في الامر المقيد بالوحدة ولا نسلم وجوب العزم لو وجب ولهذا فان من دخل
عليه الوقت وهو نايم لا يجب على من حضر انباهه ولو وجب العزم لوجب انباهه كما لو ضاق وقت العبادة فانه يجب
انباهه سلمنا وجوب العزم لكن نمنع وجوب دوامه فانه يقع لو وجب المامور به سلمنا لكن لا نسلم كونه مستفادا من
نفس الامر بل من دليل اقتضى دوامه عند الامر الوارد بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن الثامن
انه انما يتم الاستدلال به لو قلنا ان الراجع على المرة مامور به وهو ممنوع وايضا فان دلالته على عدم التكرار اولى اذ جعل
ذلك موكولا على استطاعتنا ومشيتنا وعن التاسع انه حيث جوز السهو على النبي صلعم سال عن التعمد حيث اجابه
بل عرفنا ان الامر بالطهارة لا يتكرر بتكرر الصلوة وقد كان محتملا سلمنا لكن الامر عقيب الشرط فيحمله قوم على التكرار
وذلك غير محل النزاع وعن العاشر ان الامر بحسن العشرة والتعظيم انما كان لوجود السبب وهو استحقاق المامور بحسن
العشرة للتعظيم والسبب دايم فيدوم مسببه بدوامه لا من مجرد الامر وعن الحادي عشر ان ذلك انما يلزم لو قلنا الامر للفور وهو

الجواب عن الثاني عشر وعن الثالث عشر بالمنع من المقدمتين وسياتي وعن الاول منع ح القائلين بالوحدة بالمنع
من اجماع اهل اللغة على ما ذكرتم فان من يقول بالتكرار يمنع ذلك سلمنا لكن لما كانت المرة من ضروريات الفعل كانت
مامورا بها قطعا بخلاف الزايد فحصة تشتغل بالمرة حيث اتى بما علم انه مامور به ولم يعد مخالفا للامر بترك الزايد حيث
لم يعلم الامر به وعن الثاني انه مسلم انه لا يقتضي التكرار لكن لا يقتضي الوحدة ايضا وهو مذهبنا وكذا عن الثالث وعن
الرابع ما تقدم من ان حسن السؤال لا يفيد الا الاشتراك الجواز تواطيا وتكون السؤال لعصمنا السؤال ازالة ايهام ارادة جزء
من الجزئيات ولما كان الاصل الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك فوجب جعل حقيقة في القدر المشترك ولا يحمل على
احدهما الا بدليل ولا يلزم الوقف بل الجزم بارادة معنى الكلي سلمنا لكن يحمل على المرة لدلالة الامر على الطلب المشترك بينها
وبين الزايد والاصل الدال على البراءة ينفي الزايد فيبقى المرة مرادة البحث الرابع في الامر المعلق بشرط او صفة اجمع
القائلون بتكرير الامر المطلق على تكريره هنا واختلف الاخرون فذهب قوم الى انه لا يفيده هنا ايضا وهو اختيار السيد
المرتضى وجماعة من الفقهاء وقال اخرون انه يتكرر بتكرر الشرط والصفة والاقرب ان يقول ان كان الوصف علة في
اقتضى تكرار الامر بتكرره والا فلا لنا وجوه الاول انه اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر بتكرر الدخول
الثاني لو قال ان ... نعم او صدق فله على كذا لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتي
ان دخلت الدار الثالث الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر اما المقدمة الاولى فللاجماع على ان من قال
سيدخل زيد الدار ان دخلها عمرو وصدق بالمرة وان لم يتكرر دخول زيد عند تكرر دخول عمرو واما الثانية فلا
الجامع وهو دفع الضرر الحاصل بالتكرار الرابع اللفظ دل على تعليق الامر بشيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل
صورة او في صورة واحدة والعام لا يقبل القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك الاقسام والمشترك لا دلالة فيه
على احدهما الخامس لو افاد التكرار لكان اما ان يستفاد من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسألة الاولى
من ان الامر لا يقتضي التكرار او من الشرط وهو باطل ايضا فانه ليس له لفظان دال اشعار بتكرار او لا يقال يستفاد من
المجموع او من المعنى لانا نقول اما المجموع فانه لا يفيد الا تخصيص الامر بالشرط وقد بينا ان الامر انما يدل على الوحدة مع
احتمال التعدد فالمجموع انما يفيد تخصيص تلك المرة بالشرط واما المعنى فانا انما نفيده حيث كان الشرط علة وليس كل
فان الشرط ما يقف عليه تاثير المؤثر ولا امتناع في ان يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم واما اذا كان الوصف علة
تاثير الحكم فانه يلزم من تكرره تكرر الحكم قضاء لملازمة المعلول العلة احتج المخالف بوجوه الاول ورود في الكتاب العزيز
اوامر معلقة بشروط وصفات وقد تكررت بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والسارق والسارقة والزانية
والزاني ولو لم يكن مقتضيا للتكرار لم يكن تكرر الثاني ان تكرر الحكم بتكرر العلة تكرر بتكرر الشرط والمقدم حق والا
فالتالي مثله وبيان الشرطية ان الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة فكان اقتضاؤه للتكرار
اولى الثالث نسبة الحكم الى اعداد الشرط واحدة فلا يختص بالموجود الاول منها دون ما بعده فاما ان يجب انتفاء الحكم
عند وجود الشرط والا كان اشتغ عند وجوده ثانيا وثالثا او عند وجوده في جميع صور وجود الشرط والاول باطل اجماعا
فتعين الثاني لاستحالة الترجيح من غير مرجح الرابع لو لم يكن الامر مقتضيا لتعليق الحكم بجميع الشرط بل الاول منها لزم
ان يكون فضل العبارة مع الثاني والثالث دون الاول قضاء فكانت مفتقرة الى دليل اخر وهو باطل اجماعا الخامس
قد بينا تشارك الامر والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيان الاول انه
لو قال ان دخلت فلا تعط درهما اقتضى التكرار فكذا الامر لاشتراكهما في الطلب السادس الامر يقدم بعدم الشرط فكذلك
تعليقه على الشرط المتكرر يقتضي دوامه بيان الاول انه لو قال اذا وجدت شهر رمضان فصمه فان الصوم يكون دائما
بدوام الشهر وبيان الثانية ان التعليق يوجب مع التكرار وعدمه فلا يلزم من وجوده منكر الى بعض الصور
وضعفه لذلك كما لم يلزم من عدم تكرره تكرر الشرط في مثل الامر بشراء اللحم عند دخول السوق وضعفه لذلك على انه

انا نقول نحن قد بينا وجوب التكرار عند وجود الوصف والشرط اذا كانا علة في الحكم ولا شك في كون
الزنا علة لوجوب الحد والسرقة علة للقطع فالتكرار هنا لا من حيث التعليق على مطلق الشرط بل وصف بل لكون
العلة اذ لو كان لمطلق التعليق لوجب التكرار في مثل شراء اللحم عند دخول السوق والحج عند وجود الاستطاعة
وعن الثاني المنع من كون الشرط اقوى فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة وقوله الشرط يلزم
من عدمه عدم المشروط قلنا وكذا العلة والحكم الموجود عقيب علة اخرى اما مماثل نوعا وان العلة الا الحكم
سلمنا لكن لما لم يكن الشرط مؤثرا في الحكم لم يلزم من تكرر الحكم بتكرر المؤثر تكرره بتكرر جزء وعن الثالث انه لازم على
من يعتقد الفور لما نحن فلا بل الامر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتاخير فيه اذا علم تجدد الشرط وغلب
على الظن بقاء المامور ويكون قد اقتضى تعلق المامور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص
ببعضها دون بعض واما ان لم يغلب على الظن تجدد الشرط ولا بقاء المامور الى حالة وجود الشرط الثاني فقد تعين
اختصاص المامور بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وبهذا يظهر الجواب عن الرابع وعن الخامس ان قياس الامر على
النهي قياس في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي هنا لا باعتبار تكرر الشرط بل اقتضاء النهي الدوام وظهر الفرق بان
ان المامور به هنا واحد والشرط ايضا واحد بخلاف صورة النزاع واعلم ان مجوزي القياس ذهب بعضهم
الى انه يتكرر الامر بتكرر الشرط والوصف من حيث القياس لا انه لو قال ان كان زانيا فارجمه دل على انه
جعل الزنا علة للرجم فيتكرر بتكرر الوصف اما المقدمة الاولى فلان القائل لو قال ان كان عالما فاقتله وان كان
جاهلا فاكرمه استقبحه العقلاء فاما ان يكون لانه جعل العلم موجبا للقتل والجهل للاكرام او لا لذلك فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل لانه لا امتناع في استحقاق العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب اخر وكذا الجاهل
يستحقهما باعتبارين فلم يكن الاستقباح من العقلاء ثابتا فلا يثبت علمنا ان الاستقباح انما حصل لانه افاد القايل
كلامه جعل العلم سببا للقتل والجهل سببا للاكرام فاذا صدر التعليق من الله تعالى دل على جعل المعلق عليه علة المعلق
فيتكرر الحكم بتكرره عند القايسين لا يقال ينتقض بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق
وغيرهما من النظاير ونمنع تعليل الاستقباح بجعل الوصف علة بل من حيث ان العلم مناف للقتل فاثبات الحكم مع
قيام المنافي يوجب الاستقباح سلمنا افادة العلية هنا فلم قلتم انه في كل الصور كذلك سلمنا لكن لا يلزم من تكرر
الحكم لجواز توقفه على شرائط كالسرقة فانها موجبة للقطع لكن يتوقف ايجابها على شرائط متعددة لانا نقول لا
يلزم من جعل الانسان شيئا علة لحكم ترتب ذلك الحكم عليه دائما فانه لو قال اعتقت غانما لسواده وعلله كونه اسود
لم يلزم السودان من عبيده والتنبيه على العلة لا يزيد على التصريح فلا يلزم تعقب الطلاق وشراء اللحم تعقب الشرط
بخلاف الشارع فانا لو علمنا او ظننا انه جعل شيئا ما علة لحكم فانه يتكرر الحكم بتكررها عند القايسين ولا يكون هذا
التكرير مستفادا من الامر بل من الامر بالقياس وفيه نظر لانتفاء العتق الى الصيغة ونمنع المنافاة بين الفسق والاكرام
فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات اخر والاصل تخريج الاحكام على وفق الاصول واذا ثبت ظن العلية هنا ثبت
في الجميع بالقياس والجامع ان الحكم اذا كان مذكورا مع علته كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة للمكلف فناسب الشرع
ولانا نذكر صورا كثيرة ثم نقول لا بد من قدر مشترك وهو لما ترتب الحكم على الوصف وغيره والثاني باطل لان الاصل
عدم سائر الصفات فتعين الاول والحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القايسين واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه
وبين هذا القول لان الشرط انما يكون علة شرعية لو ناسب الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجمه ومثل هذا
الحكم يتكرر قطعا بالعلة اما في ما لا مناسبة فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العلية لعدم المناسبة فيها
لا يلزم من تكرار الشرط تكرر الحكم البحث الخامس في ان الامر لا يقتضي الفور اختلف الناس هنا فقال جماعة من الحنفية
والحنابلة وكل من اوجب التكرار انه يجب الفور وذهب الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة

من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وجوز التاخير عن اول اوقات الامكان وقال السيد المرتضى وجماعة
بالوقف لكن منهم من قال التوقف انما هو في الموضع هل هو مشترك ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم بالتاخير
اختلفوا فمنهم من قال بالتاثيم ومنهم من لم يؤثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق
ان الامر يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة على خصوصية الامرين خارج وان الامر يدل على الفور او
التراخي فهنا مسائل الاول انه قد عرفت انه لا يكون حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الطلب دفعا للمجاز
والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصية احد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة للمشترك
وغير لازمة له فاشبهت الدلالات الثلاث الثاني يحسن تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فكان المشترك بينهما
الثالث حكم اهل اللغة بالتسوية بين يفعل وافعل الا في الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات الخاصة
عند الاتيان به في اي وقت كان في المستقبل فكذا الامر والا لافترقا فيما عدا ذلك الرابع قال اهل اللغة افعل امر
هو مشترك بين الامر بالشيء على الفور وعلى التراخي فان الامر على الفور امر مع قيد الفورية والامر على التراخي امر مع
قيد التراخي ومسمى المقيد لازم لوجود المركب فمسمى الامر قدر مشترك واذا ثبت ان افعل امر وان الامر مشترك
بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك احتج القائلون بالفور بوجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولو كان للتراخي لم يستحق الذم اذ كان له ان يقول انك امرتني والامر لا
يقتضي الفور فلا يستحق الذم في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات الثالث لو جاز
التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل
من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام المبدل
في ذلك الوقت لا دائما لان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة وهذا البدل يقوم مقامه وقد فعل ما
هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية واما الثاني فلانه يمنع من كونه واجبا فانه لا يفهم من قولنا
ليس بواجب الا جواز تركه الا بغير بدل الرابع لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فجواز
باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة فان كانت معلومة فليست الا غلبة
ظن المكلف انه لو لم يشتغل فاته ذلك الفعل فان كل من جوز التاخير الى غاية معلومة قال ان الغاية ذلك فالقول
باثبات غاية غيرها خرق الاجماع لكن الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد به وجرى مجرى ظن السوداوي وان كانت
لامارة فليست الا المرض الشديد او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس من يموت بغير
كبر ولا مرض وذلك يقتضي خروجهم عن هذا التكليف في علم الله تعالى مع ان ظاهر الامر الوجوب وان لم يكن معلومة
او لم يكن معينة لزم التكليف بما لا يطاق فانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين مع انه لا يعرفه وعن وقت
غير معين وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه تكليفا بما لا قدرة عليه واما الثاني فانه يستلزم كون الواجب غير
الواجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب الخامس لو اخر العبد امر السيد
ذمه العقلاء ولولا فهم التعجيل لم يحسن ذمه واسناد ذلك الى القرينة على خلاف الاصل السادس يجب اعتقاد وجوب الفعل
على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال
في ايقاع الفعل اولى لان الامر يتناوله دون اعتقاد وجوبه فاذا كان ما لا يتناوله الامر على الفور كان ما يتناوله اولى
السابع الامر مشارك للعقد من حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول في البيع وقوع العقد
عقيبهما لانه استدعاء فعل بقول مطلق فاقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الثامن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يقتضي الانتهاء في الحال والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور التاسع
الامر ضد النهي فكما اشتركا في حقيقة الطلب كذا اقتضى النهي الفور فكذا الامر العاشر الاحتياط يقتضي وجوب

الفور فانه لو سارع خرج عن العهدة بيقين بخلاف ما لو اخر الحادي عشر الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات
الامكان فان المكلف لو اوقعه فيه لاسقط الفرض بذلك عن نفسه فجواز تاخيره عنه نقض لوجوبه فيه والحاق
له بالنافلة فيه الثاني عشر لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المكلف لو فعله في ثاني وقت الامر لسقط عنه الفرض وفعل ما وجب عليه فعلنا اذ الامر قد تناول ذلك
وهذا يمنع من الاخلال به لانه بالاخلال به يفوت اذ كان ما يقع فيما بعد ليس هو ذلك المامور به بعينه وانما
هو مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يصح ان يوجد في وقت لا يصح ايجاده في غيره واما بطلان التالي
فظاهر وبعبارة اخرى الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا يصح فيها
التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يقع عقيبه ليكون الفعل واحدا ولان الفعل اذا علمنا انه واحد واتفقنا على
ان المراد الفعل عقيبه مراد ومصلاح وجب الحمل عليه الثالث عشر القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا خرج عن كونه واجبا مضيقا فلا بد له من بدل لينفصل عن الندب وبيان بطلان
التالي ان البدل لا دليل عليه من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الامر
للفور ولان الفور مستفاد من قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف
بفاء التعقيب وهي تقتضي الفور من غير مهلة ولان التوبيخ باعتبار ترك الفعل مطلقا والامتناع من الاتيان به لا باعتبار
التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه مجاز من حيث انه ذكر المغفرة واراد سببها وليس ذلك الا ان المقتضي
للمغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وفيه نظر فان المقتضي للمغفرة هو الفعل فالمسارعة اليه هو الفور ولان
الاية لو دلت على وجوب الفور لم يكن فيها حجة على ان الامر للفور لان الفور مستفاد من الاية لا من مطلق الامر ولانها امر فلا (?)
على الفور فمحل النزاع وعن الثالث والرابع انهما واردان فيما نص فيه على تسويغ التاخير كقضاء الواجبات الموسع كالنذر
والكفارات وكل الواجبات الموسعة وكالوصية وقالوا وجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت وعن الخامس ان
الفور هنا للقرينة الحاجة الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجة السيد الى الفعل في الحال فانه
لا يفهم التعجيل لا يقال ان السيد يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول وقد يعتذر العبد
بانك ما طلبت التعجيل ولا امرتني به ويكون مقبولا وعن السادس المعارضة بما تقدم من الكفارات وبقوله افعل في اي وقت
شئت وبالخبر فانه لو قال الشارع زيد يجيء غدا وجب الفور في الاعتقاد دون الفعل ولان وجوب الاعتقاد ليس
مستفادا من الامر بل كل عاقل يعلم بالنظر وجوب امتثال اوامره تعالى وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت
جامعهم طردي وعن الثامن منع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي وعن التاسع ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور
بخلاف الامر وعن العاشر بالمعارضة بقوله افعل في اي وقت شئت وهو وارد على اكثر ادلتهم وفيه نظر للنص على جواز
التاخير هنا وعن الحادي عشر بتسليم ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان لكن لا عينا بل على وجه التخيير بينه
وبين ثاني الحال وثالثه وهكذا ففي اي وقت فعله يكون مؤديا للواجب بخلاف النافلة وسياتي زيادة تحقيق لذلك
وعن الثاني عشر بالمنع من اختصاص افعال العباد كل فعل بوقت بل نقول ان الفعل الواحد يمكننا ان نوقعه في الزمن الاول
او الثاني او الثالث وهكذا سلمنا لكن لا نسلم ان الامر يتناول الافعال المختصة بالاوقات لم لا يمتنع ان يتناول اعيانا تختص بكل
وقت على البدل فيجوز تركه ما اختص بالاول الى ما يختص بالثاني والثالث لان كل واحد من ذلك يسد مسد صاحبه وعن الثالث
عشر بالمنع من اثبات البدل على تقدير التراخي والتخيير وعن عدم دلالة الامر عليه وسياتي انشاء الله تعالى واحتج السيد المرتضى
على الوقف بحسن الاستفهام وبالاستعمال فيهما والجواب لا منافاة بين ذلك وبين ما قلناه فان مع وضعه للقدر المشترك يحسن
الاستفهام والاستعمال والتعيين نصب الاستدلال بعد بالاستدلال عليه ولان اللفظ خال عن توقيت لا يتعين ولا تخيير
وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يفهم منه الاماكن والاعداد ثم عقب الادلة بقوله يحسن ان يقال قم الان او

وقت او حتى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لم يحسن ذلك وهو عين ما قلناه نحن او لا

البحث السادس في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا فذهب قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكاه عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق لنا وجوه الاول ان كلمة ان تسمى عند النحاة حرف الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فانهم يقولون الوضوء شرط الصلوة والحول شرط وجوب الزكوة ويقصدون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه والاستعمال دليل الحقيقة لا يقال اصطلاح النحاة ليس حجة في الوضع فانهم قد اصطلحوا على اشياء لم يوضع في اللغة كالحركات والفاعل والمفعول وغيرها سلمنا لكن الشرط هو العلامة ومنه اشراط الساعة ولا يلزم من ثبوته ثبوت المشروط دون العدم كما في العلامة سلمنا لكن الشرط انما ينتفي الحكم بانتفائه لو لم يكن هناك شرط اخر يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا وح لا يلزم من عدمه عدم الحكم لجواز شرط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة كذلك لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما يدل على ثبوت الشيء امتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول اذ لا يلزم من وجود الوضوء صحة الصلوة وسميت اشراط الساعة لامتناع وجود الساعة بدونها وهو المراد ... ثبوت شرط اخر ينفي كون الاول شرطا لانا قد بينا ان الشرط ما ينتفي الحكم عند نفيه نعم يكون الشرط احدهما لا بعينه الثاني روي ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما اقره النبي صلعم على ذلك لا يقال التعجب باعتبار ركن الصلوة تام ... الخطاب واستثنيت حالة الخوف فبقي ما عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب ثم هو دليل عليكم لوجود المشروط فيه عند عدم الشرط للاجماع على القصر في السفر عند عدم الخوف لانا نقول ايات الصلوة لا تدل على الاتمام والا كان هو الاصل فقد روت عايشة ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر والتعجب لما حصل لوجود المشروط عند عدم الشرط بطل دليلا لنا لا علينا الثالث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه عدمه كان كل شيء شرطا لكل شيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والشرطية ظاهرة واحتج المخالف بوجوه الاول لو كان التعليق على الشيء عدم عند عدم الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن الثاني قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم وقوله فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم المشروط عند عدم الشرايط فيها الثالث لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يناف وقوعه قبل الدخول حتى لو نجزا وعلق على اخر لم يكن مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن الاول قال ابو الحسين ونعم ما قال ان الظاهر يقتضي ان لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة التحصن يردن البغاء فيمتنع تحقق الاكراه عليه وعن الثاني ان استحباب الكتابة انما يثبت عند علم الخير الذي هو المال او الصلاح او المجموع وعند انتفائه ينتفي استحباب الكتابة ويبقى الجواز وهو مذهبنا والامر بالشكر لله انما يثبت على من يعبده اما من لا يعبده فلا يشكره ولان الشرط هنا خرج مخرج الاغلب وكذا في الرهن وعن الثالث ان القائلين بوقوع المشروط يشترطون الا يقع المعلق لو دخلت وان وقع المنجز وان كان المنجز ثانيا فطلقته ثم تزوجت به ثم دخلت وقع المعلق عندهم

البحث السابع في الحكم المعلق بعدد اختلف الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا علق بعدد دل على ان ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل والحق انه يدل اذا كان العدد الناقص علة لامر امتنع ثبوت ذلك الامر في الزايد لان الناقص موجود في الزايد ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فعلة ذلك الامر يتحقق في الزايد كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني مائتين فالزايد عليهما اولى بالتحريم لان المائتين موجودة في الزايد وكما لو قال اذا بلغ الماء كرا لم يقبل نجاسة كان الزايد على الكر اولى في عدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزايد عليه موصوفا به اذ لا يلزم من وجوب عدد ما واباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فالاول يلزم منه اباحة ما دون ذلك العدد ان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم الخمسين ولا يدل اذا لم يدخل في كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين ولو كان يدخل تارة وتارة لا يدخل كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه قد اباح استعمال نصفه من ذلك الكر ولا يباح استعمال نصفه منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة ولو حرم الله تعالى عددا فقد يدل على تحريم ما دونه من طريق الاولى كما انه حرم استعمال نصف كر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اولوية تحريم استعمال ربعه وقد لا يدل كما لو حرم جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم المائة ولو اوجب جلد الزاني مائة فانه يوجب جلد خمسين حيث لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه يمكن نفي قصر الوجوب على الجزء ويدل لنا ما تقدم ان الحكم المعلق على عدد لا يدل تعليقه عليه على حال ما دونه ولا ما فوقه بثبوت او نفي احتجوا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلعم لازيدن على السبعين فعلم ان الحكم منتف عن الزيادة ولان الاجماع واقع على نفي زيادة على الثمانين في حد القاذف فعلم باباحة الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فائدة والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزايد كذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما زاد على السبعين فجوز صلى الله عليه واله حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم وهو النفي المؤبد او القطع قد زال وهو المعنى وعن الثاني ان النفي حصل بالبقاء على الحكم الاصل وعن الثالث ما سياتي في دليل الخطاب

البحث الثامن في الامر المقيد بالاسم ذهب المحققون من المعتزلة والاشاعرة الى ان تقييد الامر والخبر بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا وذلك نحو قول القائل زيد في الدار فانه لا يدل على ان عمرا ليس فيها ولا انه فيها وكذا اذا امر بشيء فانه لا [illegible] عدم وجوب غيره قال ابو بكر الدقاق من الاشاعرة انه يدل على نفيه عن غيره بينهما لنا وجوه الاول اتفق الكل على صحة قول زيد اكل مع العلم بان عمرا اكل الثاني لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد واما المعنى فلانه قد يشترك زيد وعمرو في فعل ويعلم المخبر ويقصد الى الاخبار عن احدهما لغرض له في ذلك فلا يدل لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى الثالث اكل زيد ليس موضوعا لعدم اكل عمرو ولا المعنى هو جزء منه ولا لازم له لانفكاكهما وجودا وتصورا فانتفت الدلالات الثلث الرابع لو دل لزم الكفر اذا قلنا زيد موجود لدلالته على الحكم بنفي الوجود عن الله تعالى وعن الانبياء عليهم السلام وكذا اذا قلنا عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلى الله عليه واله وهو باطل بالاجماع الخامس لو دل لبطل القياس فان التنصيص على حكم الاصل يقتضي التنصيص على عدم الحكم عن الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص مقدم على القياس السادس الدلالة فهم المعنى من اللفظ ونحن نعلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا يفهم منه ان عمرا ليس باكل لانه ان لم يعلم ذلك كان قد اخبر بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء الاخبار باكل زيد مع جهل غيره احتج الدقاق بانه لابد في التخصيص من فايدة وليست الا نفي الحكم عما عداه ولانه لو قال لغيره اما انا فليس لي ام ولا اخت ولا امراة بزانية فهم منه نسبة الزنا الى خصمه وامه واخته ولهذا وجب الحد ... والجواب المنع من المقدمة الثانية فان الفايدة تعلق الغرض بالاخبار عن احدهما دون المسكوت عنه وفهم نسبة الزنا من قرينة الحال لا المقال ومنع وجوب الحد

البحث التاسع في الامر المقيد بالصفة اختلف الناس في ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه ام لا فقال الشافعي ومالك واحمد ابن حنبل وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية انه يدل ومنع منه ابو حنيفة واصحابه

والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال وجماهير المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلثة الاول ان يكون
الخطاب للتعليل كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم
بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل
الا ان يكون علة لنا وجوه الاول انه لو دل على ثبوت الحكم مع الوصف على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه
باطلان اما الاول فلان اللفظ دال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن عليه
دلالة لفظية وان كان موضوعا له كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الآخر ولا نزاع فيه واما الثاني
فلان الدلالة المعنوية هي دلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان السائمة لا يدل على المعلوفة من
حيث الوضع ولا يلزم من فهم احدهما فهم الاخر لجواز انفكاكهما في التصور فثبوت الحكم في احديهما لا يستلزم نفيه عن الاخرى
لجواز اشتراك الصورتين في الحكم ويختص احديهما بالبيان اما لان بيان الاخرى ليس بواجب وكان واجبا لكن بينه بطريق
اخر ولان المتكلم خطر له احد القسمين دون الثاني وهذا لا يتاتى في حق الله تعالى اولان السائل يحتاج الى بيان احد
القسمين لكن لمالك السائمة ولا ملاك المعلوفة فانه بعيد ان المكلف يحتاج الى معرفة حكم السائمة خاصة فيتعين من الشارع
تخصيص البيان اما لان يكون احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع قتل الاولاد خشية الاملاق فانه يدل على المنع مع الغنا
بطريق الاولى او يقصد غير البيان دلالة العام على جزئياته اضعف من التنصيص على كل جزئي لاحتمال تطرق التخصيص الى الاول
دون الثاني او ليحصل للمكلف في استخراج الدليل بان يستنبط من التنصيص على احد القسمين دليل اشتراك فيحمل الاخرى عليها فيزداد ثوابه
لزيادة المشقة او بان يبقى المجتهد على حكم الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فيبقى المعلوفة على الاصل او انما خص نفي الزكوة
بالسائمة في الذكر لموضع الاشتباه فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتمال الوجوب
فيها اكثر من احتماله في المعلوفة لا يقال دلالة الالتزام اذا كانت ظنية لم يقدح في عدم اللزوم في بعض الموارد فان الغيم الرطب
دال على المطر ظاهرا لم يبطل دلالته بعدم المطر احيانا ونحن نقول ان ثبوت الحكم مقيدا يدل ظاهرا على نفيه عما عدا القيد
فلا يقدح العدم في بعض الصور لانا نقول لا نسلم ذلك احتمالا ولم يثبتوه لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه عما عداه قطعا
ولا ظاهرا لانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى الوجوه التي ذكرناها مخالفة الظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا
التقسيم انما يلزم لو قلنا ان التقييد خاصة يدل على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمة فلا ونقرره ان نقول هذا
فلا بد له من فائدة ولا فائدة سوى النفي الثابت في الامر المقيد بالوصف فتعين نفي الحكم عما عداه اتفاقا ومع ثبوت كاف
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل
فنقول حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع عدم الدلالة في غيره نفيا واثباتا وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم
الارادة في بعض المواضع لمانع عدم الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجود
اخرى فلا وذلك كما اذا خرج التقييد مخرج فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان الغالب انه خشية الاملاق ولكن
الغالب ان القتل انما يكون مع التعمد الثالث ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه ثبوته في الاخرى فالاخبار عن ثبوته
في احديهما لا يلزم منه الاخبار عن نفيه في الاخرى فان الاخبار عن ثبوته في احديهما لا يلزمه الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما الا ان
ثبوته في احديهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن عقلا اشتراك المختلفين في بعض الاحكام كما اختلاف المثلين
في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الاخرى ولا عدمه ولما ان الاخبار عن حكم
احديهما لا يستلزم الاخبار عن حكم الاخرى فلان احديهما مخالفة للاخرى والمختلفان لا يجب تساويهما في الحكم فلا يلزم من كون
احديهما متعلق غرض الانسان بالاخبار عنه كون الاخرى كذلك بل المتساويان لا يجب تساويهما في الاغراض والاخبار عن
الحكم عارض فثبت ان الاخبار عن احديهما لا يستلزم الاخبار عن الاخرى واذا ثبت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم
في هذه الصورة لا يدل على حال الاخرى وجودا ولا عدما الرابع لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب

باللقب والثاني باطل لما تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي في صورة الصفة ليس الا ثبوت غرض في
التخصيص بالذكر ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح للغرضية فوجب الظن بان
هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب لكن ذلك كله موجود في الاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم موجبا لنفي الحكم عما
عداه وليس كذلك احتج الخصم بوجوه الاول قال ابو عبيدة القاسم بن سلام بدليل الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون
حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا
عقوبته واللي المطل والواجد الغني وحلال العرض مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم مطل غير الغني
ليس بظلم وقال في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا وقد قيل انما المراد الهجاء من
الشعر وهجاء الرسول صلعم فقال لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى لان ما دونه لا يحل ايضا
من ذلك مثل كثيرة واما المقدمة الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق في نقله واعترض بان هذا القول منه ان كان عن اجتهاده
لم يكن مقبولا منه ولا مقلدا فيه وان كان نقلا عن العرب فهو مسلم لكن ليس في كلامه ما يدل على انه نقل عن العرب
مع انا نمنع قبول نقله فانه خبر واحد في هذه المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة
لم يقل بدليل الخطاب والجواب ان هذه الدلالة من توابع الوضع وابو عبيدة لغوي عارف بالوضع وفوائده من غيره
وقول الاخفش هاهنا ليس حجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي الثاني منع ابن عباس رضه من توريث الاخت مع البنت لانها ولد
الثالث اجمع الصحابة على ان قوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله صلعم الماء من الماء لان
الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال فكان منسوخا الرابع لو قال لوكيله اشتر عبدا اسود فهم منه عدم شراء الابيض
حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا الخامس تعليق الحكم بالوصف يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاولى فلان من قال
الانسان الطويل لا يطير والميت اليهودي لا يبصر استهزئ به ويقال اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي
فائدة في القيد واما الثانية فلان الاصل عدم النقل السادس التخصيص لا بد له من مخصص والا لزم ترجيح من غير
مرجح ونفي الحكم عن غيره صالح لذلك وليس هنا شيء اخر فيجب حمله على النفي تكثيرا للفوائد كلام الشرع اولنا سبر و
الاقتران السابع تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته لم يلزم من نفيه ولان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
على خلاف الاصل الثامن فرق اهل اللغة بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد بالاستثناء
فيدل على المخالفة فكذا الوصف التاسع القول بالنفي يقتضي تكثير فائدة الكلام العاشر نقل انه صلى الله عليه وسلم قال
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ولو كان ما دون السبع مطهرا لم يتعلق التطهير الى السبع لو ورود
السابعة على محل طاهر فيبطل فائدة المنطوق وكذا عشر رضعات يحرمن والجواب عن الاول ما تقدم من ان قول
ابي عبيدة ليس حجة لان الظاهر انه لم ينقله لغة وانما فهم ذلك باجتهاده وعن الثاني ان فهم ابن عباس انما هو
باعتبار ان الاصل عدم التوريث فلما ورث الاخت بشرط عدم الولد بقيت حالة وجود البنت التي هي ولد
على اصل النفي وعن الثالث انه لا نسخ هنا ان الحكمان ماضيان فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء
ومع الالتقاء وان لم يحصل الانزال وعن الرابع ان الوكيل انما يعد مخالفا لانه ممنوع من التصرف فيما لم يأذن له
الموكل وعن الخامس ان اهل العرف يضحكون من قول القائل زيد الطويل لا يطير وبالاجماع التخصيص هنا لا يفيد نفي
الحكم عما عداه والمستدل انه يمنع عدم الافادة لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف وانه محل النزاع نعم لو قال
زيد لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا يقولون ان تعليقه بالاسم عبث بل انه بيان الواضحات وفرق بين ان يكون
للواضح وعدم الفائدة في ذكر هذه الصفة وح يندفع النقض وفيه نظر فان الاستهزاء هناك انما كان لانه بيان الو
وعن السادس بالمنع من سبب التخصيص فان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان سلك احدهما لا لمرجح والجائع اذا
حضره رغيفان والعطشان اذا قدم اليه اناءان فانه يتناول احدهما لا لمرجح واسرتم حصول العالم بوقت حدوثه

دون ما تكلم وما بعده من غير ترجيح سلمنا لكن الفايدة ما تقدم ومع ذلك فينتقض الدليل بالتخصيص بالاسم وعن السابع المنع
من امتناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فان الاختلاف والتضاد معا واقع في المختلفين والمتضادين ومعا ممكنا
وعن الثامن انا نقول بالفرق فان الحكم في المطلق يثبت في جميع موارده قطعا او ظنا والمقيد ينفي الظن والقطع ويبقى
مشكوكا في الباقي وعن التاسع تكثر الفايدة لا يوجب الوضع وعن العاشر انه جعل العدة علة التطهير والتحريم فينتفيا
عند عدمها نهنا بعده تنبيهان الاول لو كان الوصف المعلق عليه الحكم علة لزم من عدمه عدم الحكم والا لزم اما كون ما فرضناه
علتين علتا او وجود المعلول بدون العلة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى
فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما
فرضناه علة بل العلة احد الامرين واما بطلان القسمين فظاهر الثاني شرط دليل الخطاب عند القائلين به ان لا يظهر
اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه بالمنطوق فيكون موافقة كما لو قال لا تضحوا بشاة فاسدة فانه قد يتوهم متوهم انه لا يجوز التضحية
بشاة عوراء فاذا قال ضحوا بشاة عوراء كان ذلك ادل على التضحية بالبيت عوراء وكذلك لو قال لا تقتلوا اولادكم ترهم
انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق كان ادل على المنع من قتلهم عند عدم
الخشية وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان الباعث على التخصيص هو العادة
فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم
عما عداه وكذا شرط عدم عموم المذكور كما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا يكون
لسؤال سائل كما لو قالوا افي سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون لحدوث واقعة وقعت وبالجملة
الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه الثالث تعليق الحكم على وصف في جنس
يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كما في سائمة
الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في ساير الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية انه
يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة
الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم
من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة
الرابع الوصفان المتنافيان اذا علق على احدهما حكم اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي
نفيه عن النقيض اشكال الخامس تقييد الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها لان معناه
صوموا صوما اخره الليل ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب ان يصوم بعده لكان خرج
الليل من ان يكون طرفا وصار وسطا للصوم ويمكن ان يقال دليل على خلافه انه لم الغاية فيوجب صيام قطعة من
الليل فيندرج على انه سمي الليل طرفا للصوم مجازا وقاضي القضاة قال الغاية يدل على ان ما بعدها بخلافها لان فايدة
ضرب الغاية زوال الحكم بعدها وهذا ساوبين قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه البحث العاشر قال
الامر هل يدخل تحت الامر ضعف ابو الحسين ههنا فقال هذا الباب يتضمن مسائل الاولى هل يمكن ان يقول الانسان
لنفسه افعل مع انه يريد الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى ذلك امرا في اللغة مع اعتبار الاستعلاء في الامر انما
يتحقق بين اثنين ومن يحذف الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر الثالثة
هل يحسن ذلك ام لا الحق نعم فان فايدة الامر اعلام الغير بالطلب ولا فايدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الا تحقيق ذلك
الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر فان نقل كلام ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في اولادكم لا دخل المخاطب في الخطاب
وان نقل امر غيره بكلام نفسه وجعل ايضا ان يتناوله مثل ان الصيام امرنا بكذا وان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم البحث
الحادي عشر في الامرين المتعاقبين اذا ورد امر عقيب اخر فاما ان يكونا متخالفين اولا فان كان الاول عمل بمقتضاهما

اجماعا ثم ان صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على ايجاب
احدهما كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في المكانين او سمعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما معا
متفرقين وسواء في ذلك ورود الثاني بحرف عطف او بغيره وان كان الثاني فاما ان يمنع منه التراخي اولا
فالاول ان كان مجردا عن العطف قال القاضي عبد الجبار انه يفيد غير ما يفيده الاول ان لم يمنع العادة كقوله
اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة غالبا او يكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين
صل الركعتين فان اللام منصرف الى العهد غالبا اما اذا تعرى عنهما فانه يقتضي المغايرة مثل صل عند ركعتين
صل عند ركعتين وقال ابو الحسين بالوقف احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر
الاول فيستحيل وجوبه بالثاني والا لزم تحصيل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب
من دون المعلول فوجب صرفه الى فعل اخر ولان صرفه الى الاول يفيد التاكيد والى غيره يفيد التاسيس والثاني
اولى وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما في العرف سلمنا ويمنع العا
من تكرره فان الثاني يفيد افادة الاول اجماعا وفايدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة و
استصحاب حال العدم راجح على ضدهما ثم الاحتياط يقتضي التغاير لاحتمال ان يكون للوجوب في نفس الامر وفي
تركه مخالفة تفوت المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التاكيد ومعلوم ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل
الواجب مقصود اولى هذا ان كان هناك عطف فان خلا عن التعريف تغاير لامتناع عطف الشيء على نفسه مثل صل ركعتين
وصل ركعتين وان عرف الثاني مثل صل ركعتين وصل الركعتين توقف ابو الحسين اذ يمكن حمله على تلك الصلوة باعتبار
التعريف وعلى غيرها باعتبار العطف والاولوية وقيل الثاني اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما يكون
لتعريف المعهود السابق ومع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود هو الصلوة التي تناولها الامر الاول او غيرها مما
تقدم فيبقى العطف سليما عن المعارض وفيه نظر لان الواو يحتمل ان يكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو
احتمل التاكيد وان كان الثاني وهو ما لا يصح فيه التزايد اما عقلا كقتل زيد وصوم يوم او شرعا كعتق زيد فانه قد
كان يجوز تراخيه ويعتق تمام الجزئية على عدد كالطلاق فان كان الامران عامين او خاصين امتنعا بالمؤكد وحمل الثاني
على التاكيد سواء كان هناك حرف عطف او لا مثل اقتل كل انسان واقتل كل انسان او اقتل زيدا واقتل زيدا وان
اختلفا في العموم سواء تقدم العام او الخاص وان كان هناك عطف مثل صم كل يوم وصم يوم الجمعة قيل ان الثاني غير
داخل ليصح العطف وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وان تجرد
مثل صم كل يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء يدخل تحت
العام وقد سلم عن معارضة العطف الفصل الرابع في اقسام الامر اعلم ان الامر قد يتعلق بالمامور به والمامور
ولم يحسن كل واحد من هذه اقسام اما بالنظر الى الاول فانه ينقسم الى معين والى مخير واما بالنظر الى الثاني فالى الواجب
على التعيين وعلى الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق والى موسع ففيها مباحث البحث الاول في الواجب المخير
اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة الامر بالاشياء على سبيل التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وجوب الكل على التخيير و
ذهبت الاشاعرة والفقهاء الى ان الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والظاهر ان الخلاف بينهما في المعنى لان
المعتزلة قالوا نريد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين
ايها شاء والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب يتبرأ كل من المعتزلة
والاشاعرة منه وينسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى والدليل على بطلانه ان الواجب واحد معين
اذا كان واحدا معينا عند الله استحال منه تعالى ان يخير فيه اذ معنى التخيير تجويز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر

وكونه معينا عند الله تعالى معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الاجزاء او لا والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه
متناقض لا يقال لا منافاة بين التعيين والتخيير لانه تعالى وان خيره بين الكفارات لكنه علم ان المكلف لا يختار الا
ذلك الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب او نقول يجوز ان يكون لاختيار المكلف تاثير في كون ما
اختاره واجبا او يمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط به الفرض كما جوز بعضهم سقوط الفرض بالمباح لانا نقول
لما خيره الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح تركه وايجابه على التعيين معناه انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا شك في
التنافي بينهما وقبل اختيار المكلف لا بد من الوجوب فحينئذ ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو
محل النزاع وايضا فليس محل النزاع وان كان الجميع بشرط التخيير فهو الحق والاجماع واقع على ان الاتي باي الخصال
كان آتيا بالواجب لا ببدله احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا فعلها اجمع
فالمقتضي لسقوط الفرض ان كان هو الجميع كان الجميع واجبا ولا شك في ان الاتيان بالكل ليس بواجب وان كان
واحدا لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول الواحد وهو محال والا لزم ان يكون كل واحد منها واجب الوجود
فيستغني عن الاخر لكن المؤثرات معا فاستغنى عنها معا لكنه محتاج فيلزم ان يكون غنيا عنهما معا محتاجا اليهما معا
هذا خلف وان كان بواحد استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر المعين موجود في
الخارج فلا يكون معلولا له فلا يكون سقوط الفرض معللا بما يمتنع الاتيان به في الخارج فيكون معينا ولا يعني به
عينا فيكون عند الله تعالى وهو المطلوب الثاني لو فعل المكلف الجميع فالموصوف بالوجوب ليس هو المجموع والا كان كل واحد
والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحد غير معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه
غير معلوم لنا الثالث اذا فعل المكلف الجميع فاذا استحق ثواب الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجميع عينا
وان كان بواحد وجب ان يكون معينا لان استحقاق الثواب على فعله حكم ثابت له متعين فيستدعي محلا معينا ولان
فعل شيء غير معين محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه غير معلوم الرابع اذا فعل الجميع فاما ان ينوي الواجب في
فعل الجميع او كل واحد فيلزم منها وجوب الكل عينا او في فعل غير معين وهو محال فيكون على فعل معين عند الله تعالى
لا عندنا الخامس لو اخل المكلف بها اجمع فاذا استحق العقاب على ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك
واحد غير معين وهو محال فاذا لم يتميز احدها بصفة الوجوب استحال استناد العقاب الى واحد منها والا لزم الترجيح
من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعي محلا معينا ولان استحقاق العقاب على الترك يستدعي
امكان الفعل ولا امكان لفعل غير المعين والجواب عن الاول ان علل الشرع معرفات لا موجبات فجاز تعددها ولان المقتضي
لسقوط الكل وهو موجود في الخارج وعن الثاني ان اردت بقولك كلها واجبة انه يجب فعلها بعد ان فعلت فممنوع
وغير لازم وان اردت انها قبل دخولها في الوجود هل كانت بحيث يجب تحصيلها اما على الجمع او على البدل قلنا بل على
معنى انها بعد وجودها صدق عليها انها قبل الوجود بحيث يجب تحصيل اي واحد اختاره المكلف بدلا عن صاحبه
على ان هذا يلزمها ان التقسيم حيث يجب ما اختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه وعن الثالث انه يستحق على فعل
كل واحد منها ثواب المخير المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد بشرط الاتيان بصاحبه لا ثواب
فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه ولهذا قال بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا
والا لكان الواجب هو الجواب عن الرابع وعن الخامس انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان في
ترك ايها كان بشرط الاتيان بصاحبه لا كما قيل من انه يستحق على ترك اقلها عقابا واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين
بان الانسان لو عقد على قفيز من صبرة لم يكن معينا بل الخيار للمشتري في التعيين فقد صار الواجب غير المعين معينا باختيار
المكلف وكذا لو طلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده ولم يعين او خطب امراة اثنان فانه يحرم الجميع ولان السيد
لو قال لعبده قد اوجبت عليك في هذا اليوم احد الامرين اما الخياطة او البناء واوجبتهما عليك معا ولا اوجب واحدا معينا

بعينه بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد ههنا لم يسقط عنه وجوبهما معا ولا اوجبهما معا
ولا اوجب واحدا بعينه فتعين ان يكون قد اوجب واحدا غير معين والجواب ان كل قفيز معقود عليه على البدل انه لا
اولوية لاحدهما باختصاص العقد بل الخيار الى المشتري وكذا في الطلاق والعتق فان كل واحدة من الزوجات مطلقة على البدل
واي امراة اختار فانها تعينت للفرقة وحلت الاخرى واي عبد اختار تعينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقي وكذا
ايجاب الخياطة والبناء فان كل واحد منهما واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين البصري
ونعم ما قال ينبغي ان يتبين معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل ومعنى ايجاب الله سبحانه اياها على البدل فنقول
ان الله تعالى قد تعبدنا باشياء على البدل ونبين كيفية التعبد بها اما قولنا الاشياء واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز
الاخلال بالجميع ولا يجب فعل الجميع وفعل كل واحد موكول الى الاختيار لتساويهما في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى هو
انه كره ترك جميعها ولم يكره ترك كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد اذا فعل المكلف الاخر وفوض الى المكلف فعل ايها شاء وعرفه
ذلك وقد يجوز ان يوجبها على البدل وعلى الجمع ويفارق هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك ليس موكولا
الى اختيار العبد واما شرط التعبد بالواجب المخير فامران تمكن العبد من الفعلين بان يعلمه عليهما متميزين ليؤديها
في الصفة التي يتبينها واما بان يكونا واجبين او ندبين فانه لو خيره بين قبيح ومباح لكان قد اذن في فعل القبيح ولو خيره بين
مباح لكان قد جعل للمكلف ان يفعله وان لا يفعله من غير ان يمنع فعله عن تركه وذلك يخرجه عن كونه مباحا ولو خيره بين
واجب وندب لكان قد نسخ في ترك الواجب لانه قد اباح تركه الى غيره فاما التخيير بين تقديم الزكاة وتاخيرها فليس تخييرا بين
واجب وندب وانما خير الانسان بين ان يجعل نفسه من حصول الحول على الصفة التي يجب معها الزكاة بان لا يقدم الزكاة وبين
ان يخرج نفسه عن هذه الصفة بان يقدمها وقيل انما خير بين التقديم والتاخير لان كل واحد منهما … مصلحة
المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل الفعل ولا يفعله الا اذا كان مباحا واما الدليل على جواز التعبد بالمخير فلانه
لا يمتنع عقلا ان يعلم ان بينه كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان يعلم … فعل واحد معين وكما جاز ان يكون الفعل
لشخص واحد جاز ان يكون الفعلان صلاحا في واجب واحد وعلى هذا التقدير لا يجوز ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من
تفويت المصلحة ولا ايجابهما جمعا ولا احدهما معينا والا لزم الفصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في جهته واما طريق التعبد
فامران احدهما بان يعلم عقلا تساوي شيئين او اكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة لكل واحد من الطريقين وشرعه وهو
مشروط بطريق عقلي يجوز ان يامر الله تعالى باشياء في وقت يستحيل الجمع بينها فيعلم انها على التخيير وغير مشروط اما بان يرد السمع
بتساوي الاشياء في وجه الوجوب او يرد بايجاب اشياء على التخيير واعلم ان التخيير لتقرير ما ذكرناه ولا يرتفع الخلاف بين
الفريقين لا يقال لو كان الواجب واحدا من حيث هو واحد لكثرته لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو واحد فاذا
تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب واذا اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب لانا نقول انه لازم في الجنس والخاطبين كما
ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يمنع كون المتعلقين واحدا كالواجب واحد واحد واجب
لا يقال … ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية لانا نقول الاجماع في الكفاية على ما ياثم الجميع بترك الكل وههنا الاثم بترك
واحد وايضا فالفرق واقع فان تاثيم واحد من ثلثة لا بعينه محال بخلاف الاثم على ترك واحد من ثلثة لا يقال يجب ان يعلم الامر
الواجب لانا نقول يعلمه كما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين لا يقال علمه بما يفعل فكان الواجب فلا يكون
الواجب قلنا يكون واجبا لكونه واحدا منها لا بخصوصه للقطع بان الخلق فيه سواء وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب
عليه تعالى بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لكان الله تعالى قد خير بين الواجب وبين ما ليس
بواجب لا يقال يعلم الله تعالى ان المكلف لا يختار الا الواجب لانا نقول ان لم يكن لاختيار المكلف تاثير في كونه مصلحة وواقعا على
وجه الوجوب لزم ان يتفق وقوع المكلفين على كثرتهم وطول ازمنتهم على المصلحة دون المفسدة وذلك محال قطعا وان يجوز
اتفاق تصديق الانبياء في جملة من لا يعلم الفرق بينهم وايضا لوضح وقوع الواجب اتفاقا لم يخرج الباري تعالى عن كونه

فحيل لنا بين الواجب وما ليس بواجب وجميعا لنا الاخلال بالواجب وان علم انا لا نخل به وايضا فالاجماع على ان من كفر بواحدة لو كفر بغيرها اجزاه وكان مكفرا بما تعبد به فلو لم يكن واجبا لم يكن مجزيا وان كان الاختيار تاثير فاما ان يكون مصادفتنا الاختيار لاى فعل اشير اليه يجعله مصلحة حتى يكون الاختيار هو المؤثر في كونه صلاحا او يكون مصادفته الواحدة من الكفارات الثلث هو المصلحة فان كان الاول جاز ان يكفر بغير الثلاثة والثانى فاما ان يشترط التشترى في الوجه الذى فارقت به غيرها وهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه الاختيار او لا يشترط بل الواحد منها هو المختص بهذا الوجه فان كان الثانى كان ما هو مصلحة اذا اختاره واحد منها لا بعينه فيمتنع ان يخير الله تعالى فيه وفي غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعلنا غيره والاجماع واقع على الاجزاء بغيره وان اشتركت وجب ان يكون كل واحد منها لو فعله سد مسد الاخر في المصلحة وهو يبطل تعيينا الذى شيئا واحدا انكم قلتم للاختيار تاثير كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا لا معنى له فان العبد عالم بما يفعله فيجب ان يقصده بعينه فيما يفعله وما الا بد منه في الفعل لا معنى لاشتراطه في المصلحة والا جاز ان يجعل اختيار كل ما شرطا في كونه واجبا ولزم الدور ويخرج الجميع عن الوجوب لو لم يجز لا يقال جاز ان يكون ما عدا تلك الكفارة مباح ويسقط به الفرض كما ان الفرض قد يسقط بالقبيح لانا نقول الاجماع على انه لو كفر بغيرها كفر بالواجب ولان القبيح انما يسقط الفرض اذا سد مسد الواجب في وجه المصلحة وانما قبح ولم يدخل تحت التكليف لما فيه من وجه القبح ولانه اذا فعله المكلف صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه لهذا اما المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط لانه ساواه في وجه الوجوب فيلزم كونه واجبا لاشتراكهما في وجه الوجوب او لانه يخرج الواجب عن كونه مصلحة وذلك يجعله مفسدة لان عنده يبطل لطف المكلف ويصير داعيا للقبيح ولولاه لكان لطفا صارفا عن ذلك القبيح واما ان الله تعالى تعبدنا باشياء على البدل فظاهر من خصال الكفارات واما كيفية التعبد فاعلم ان الاشياء التى لا يجب جمعا قد يجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان يكون الجمع محرما او لا او لم يجب كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة او لا يكون كتناول الميتة واكل المباح وقد يجب على البدل وهو جائز بان احدها ان يكون بالجمع مباحا وان لم يجب الجمع كخصال الكفارة او يكون كالتزويج من الكفوين وقد بقى حجج من الفريقين وقالت الاشاعرة لو كان الجميع واجبا لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على وجه التخيير موجبا للجمع وهو باطل لانه يمنع التخيير فانه لا يحسن ان يقول اوجبت عليك ان تفعل ايهما شئت واترك ايهما شئت ولان الواجب ما لا يجوز تركه عليه وهذا الجميع يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان شيئا منها لا بعينه غير واجب فيلزم التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا لا بعينه ثم كفر ثلثة كل واحد من الخصال بغيرها لكفر الاخر او كان الواحد لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقيين والجواب عما تقدم انا نقول نعم الجميع واجب مخير فيه وايجاب الشئ مع التخيير بينها انما يمتنع في المخير لا المعين ونحن لا نقول بوجوب الاتيان بالجميع حتى يمنع من تركه واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان نقول الواجب هو الكلى لا الجزئيات لانه يلزم ح انه لا يكون الواجب مخيرا فيه بل المخير فيه هو الجزئيات لانا نقول الواجب هو الكلى وهو لا يوجد الا في الافراد فيكون الافراد مخيرا فيها على معنى ان المكلف مامور بتحصيل الكلى في اى جزئى شاء **البحث الثانى** في الواجب على الكفاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الوجوب على الاعيان والامر يتناولهم على سبيل الجمع وهو قسمان الاول ان يكون بعضهم شرطا في فعل بعض الاخر كالجمعة الثانى ان لا يكون كذلك مثل اقيموا الصلوة والثانى هو الواجب على الكفاية والامر يتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين والتكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعض قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيام وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على الجميع القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل



تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن واعلم ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه امر واحد منهم جاز امر بعض منهم ولان تعالى اوجب النفقة للشفقة على بعض غير معين والجواب انا ذكرنا حد الواجب المعين اما المخير فلا ولانه على تقدير فعل الغير يسقط فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا ولا استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان الغرض تحصيل ذلك الفعل وادخاله في الوجود لا من ما شرع معين والفرق بين الامر بالمبهم والامر لمبهم ان الاثم على ترك المبهم واثم واحد منهم غير معقول ويجب تاويل الاية على من يسقط الواجب بفعله جمعا بين الادلة وانا نقول بموجبه فان ايجاب النفقة على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة **البحث الثالث** في الواجب الموسع الفعل بالنسبة الى الوقت على ثلثة اقسام الاول ان يكون الوقت قاصرا عنه ويقبح التكليف بذلك الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق او يكون القصد من ذلك وجوب القضاء كما لو بلغ الصبى او طهرت الحائض وقد بقى من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف بما لا يطاق فان التكليف بايقاع الفعل في وقت يقصر عنه تكليف بالمحال الثانى ان يكون الوقت وفق الفعل كايجاب صوم يوم ولا نزاع في هذين الثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه وقد اختلف المجوزون فقال محمد بن شجاع البلخى واصحاب الشافعى والجبائيان واصحابنا ان الوجوب ثابت في جميع اجزاء الوقت وهو مذهب السيد المرتضى وابى الحسين البصرى الا انهم اختلفوا فمنهم من لم يثبت للصلوة في اول الوقت ووسطه بدلا فيه وهو اختيار ابى الحسين البصرى ومنهم من اثبت بدلا في اوله ووسطه واختلفوا فقال الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية ان لها في اول الوقت ووسطه بدلا يفعله الله تعالى واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب مختص باول الوقت وان اتى به في اخر الوقت كان قضاء وقال جماعة من الحنفية الوجوب مختص باخر الوقت ولو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل عن الكرخى مذاهب ثلثة الاول المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا عليه وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثانى حكى عنه ابو عبد الله البصرى انه ان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله يسقط للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازى ان الصلوة يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لنا وجوه الاول ان الوجوب مستفاد من الامر وقد تناول الوقت فاما ان يراد ان كل جزء من اجزاء الوقت صالح لايقاع الفعل فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء الوقت فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثانى فاما ان يراد ايجاد فعل واحد في الوقت او ايجاد افعال متعددة في جميع اجزاء الزمان والقسمان باطلان بالاجماع فتعين الاول واذا كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء امتثالا للامر الثانى الامر يتناول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اخره اذ لو دل على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان خارجا عن صورة النزاع واذا لم يكن في الامر تخصيص وكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اى جزء من اجزاء ذلك الوقت الذى امر به المكلف الثالث يمكن عقلا تساوى اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى الواجب طاعة بعد خروج الوقت وداعيا الى طاعة متعددة ويلها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها لزمه قضاؤها لان قضاءها يكون في ذلك ما كان الاداء مصلحة فيه فح لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في الوقت مع ان الغرض بايجابها وهو المصلحة يحصل بفعلها في اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان



المصلحة الحاصلة اذا اخرت عنه ولا امر يخصص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل
المصلحة فيجب تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في الابتداء في ذلك الفعل على معنى ان في
اي جزء اوقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه الرابع كل جزء من اجزاء الوقت اذا اوقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع و
انما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجب وكان ايقاعه في كل وقت قائما مقامه في جزء من الاوقات فيكون واجبا
لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فيكون الصلوة
حراما لانها قد فوتت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب فيلزم وجوب فعل الصلوة ثانيا
لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع الخامس لو كان الوقت
معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف
الاجماع السادس لو اختص الوجوب باول الوقت لاستحق الذم بتاخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتاخيره عن الوقت
فتنتفي فائدة ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل فيه ولو اختص باخره لزم محالات الاول انه يكون
في اوله نفلا كما اختاروه فكان يجب نية النفل لمطابقتها لما عليه الصلوة نفسها والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم
الثاني يلزم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض الثالث يلزم ان من لم يؤد الصلوة الا في اول
وقتها غير مؤد لفرائض الصلوة ولا آتيا بالواجب منها الرابع تقديم المغرب افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل
من الفرض احتج المخالف بانه لو كان واجبا في اول الوقت لما جاز تاخيرها والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية
ظاهرة فاما ان يكون واجبا لا يجوز تركه والفعل في اول الوقت يجوز تركه فلا يكون واجبا ويكون نفلا لانه يثاب
مع جواز تركه لا يقال انه ليس بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا طول العمر وهذا لا يجوز تاخيره عن جميع الوقت ولان
النفل لا يجب العزم على فعله الذي هو بدل الفعل بتقدير تركه وهذا يجب فيه بدله هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا
لم نقل انه نفل مطلقا بل في اول الوقت لجواز تركه فيه مع انه يثاب بفعله فيه وعن الثاني بما سياتي من بطلان البدل
والجواب المنع من الملازمة والتحقيق ان نقول هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك ان الله تعالى اوجب
عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء كان من هذا الوقت و
عدمه في جزء كان بشرط الاتيان به في البعض الاخر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو
اختار وسطه او اخره وكما ان الواجب المخير يتصف فيه الجميع بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب
الاتيان بالجميع عنده والامر فيه الى اختيار وتعيين كل منها مفوض الى راي المكلف فكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا
يجوز اخلاء الجميع عنه وتعيين ذلك الجزء مفوض الى المكلف هذا اذا كان في الوقت سعة فان ضاق تعين عليه الفعل
والا لزم اخلاء الجميع واما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين هذا الواجب والنفل بان هذا الواجب لا يجوز تركه الا الى
بدله والمندوب يجوز تركه من غير وجوب بدله لانه لولا البدل لم ينفصل عن المندوب وكل من اثبت بدلا قال انه العزم و
اتفق المحققون على عدم وجوب بدل لانه انه يجب لانه من احكام الايمان ولنا قلنا بامتناع كونه بدلا لوجوه الاول العزم
اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه اولا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم
لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط الفعل فلا
فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان به عباده من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا فان بدل الشيء قائم مقامه في جميع
الامور المطلوبة منه الثاني ان الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان
ساقطا لوجوب انتفاء ما لا دليل عليه الثالث لو كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل
فيه اولا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت واذا جاز التاخير فاما الى بدل او لا الى بدل و
الثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل فان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها ليكو

ليكون فعله جاريا مجرى فعلها والامر يقتضي الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك اعترض
على الاول بتجويز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط
الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا
الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام هنا البدل مقامه فيها فيكون قد
ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف وفيه نظر فان الامر يقتضي ايجاب الفعل في احد اجزاء الوقت فهو في
كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين الفعل والحاصل
ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن تقديمه
فلا يوجب سقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل وعلى الثاني بالمنع من انتفاء دليل
العزم فان النص دل على التوسعة وحمل الفعل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم
اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل
من غير اشعار بنفي البدل واثباته ما لا يتعرض له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعترض بمنع
دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع اجزاء الوقت وعدم ايجاب
ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا يحتاج معه الى بدله وفيه نظر
فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت بمعنى انه ليس واجبا في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى
الثالث بجواز وجوب العزم في الثاني فافتقر الى عزم وكذا هنا بدل عن الفعل في الثاني فافتقر الى عزم ثان واعترض
بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن
العزم بدل على تقديمه وهو يتعدد بتعدد الزمان الرابع لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر
الابدال مع مبدلاتها اعترض بان الاصل في احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال
التخيير هنا في البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان على انه لما كان الفعل ابهم منه خلا عن العزم تحققت
البدلية الخامس لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا لترك الاصل وبدله واعترض بعدم
العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل
معينا فتركه سبب ذاتي في العصيان والغفلة عرضي السادس العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال
الواجبة حالة الكفر الاصلي السابع العزم واجب على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ايقاعها قبل دخول وقتها مع
انتفاء الوجوب الثامن اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت ثم يقع كراهة فعلها فاما ان يقوم ويريد فعلها
قبل وقت وجوبها فيمتنع وجوبه اجيب بانه اذا وجبت العبادة وجاز تاخيرها فليس يجب عليه الا ما يجب عليه قبل
دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهة فكذا الاخر وفيه نظر لمنع الملازمة
واعترض بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع
من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل او عدمه بدلا من شيء من وقت دون اخر فلا مانع من كون العزم
بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لاجل انه يجب فعله قبل الوقت فلا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن العزم
فيبطل بالتقديم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه
يقوم فعل الله مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه
لمجرد الثواب فقط واحتج من اثبت بدلا هو العزم بما تقدم من ان الفاصل بينه وبين المندوب هو البدل و
ليس الا العزم وايضا الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان الاول
انه قد ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها وقت الطاعة

وبيان الثاني انها لو لم يكن لطفا الا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت
لطفا في الواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عن ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم والجواب يكفي في حسن
تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون كل جزء من الصلوة
لطفا في مندوب اليه تلك واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في مذهب الانتقال يلزم ان يكون
تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها يكون مصلحة في مندوب اليه وفي واجب وفي اخر الوقت يكون وكلا لطفا
في واجب لا غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في اول الوقت كان لطفا في مندوب
يليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات
مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما يكون الصلوة في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان
تاخير الصلوة افضل تذنيب الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورة وقضاء العبادات الفائتة وقته العمر لكن لو جوزنا
التاخير ابدا وحكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب وان قلنا يتضيق عليه عند زمان معين من غير
دليل يعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانا اذا قيل له اذا كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل عصيت بالتاخير وان
علم تعالى انك لا تموت جاز لك التاخير فيقول لا علم لي بما في علم الله تعالى فلا بد من الجزم بالتحريم او التحليل في حق الجاهل
فنقول يجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه التلف ولا يتضيق على ظنه البقاء سواء بقي او لا فان غلب على ظنه عدم البقاء
عصى بالتاخير سواء مات او لا على اشكال الا انه ماخوذ بحسب ظنه

الفصل الخامس في احكام الوجوب

وفيه مباحث الاول
في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مشروط ومطلق اما الاول فكالزكوة المشروط وجوبها
بحصول النصاب والحول والحج المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكالصلوة الواجبة حالة الطهارة والحدث الا ان [illegible]
شرطها الطهارة فالاول اتفق الناس على عدم وجوب ما يتوقف عليه وجوب ذلك الواجب واما الثاني فالخلاف فيه
فذهب الواقفية الى وجوبه ان كانت المقدمة سببا في المامور به وان كانت شرطا في الوقوع غير سبب لم يجب وهو
مذهب السيد المرتضى وقال الباقون من المعتزلة والاشاعرة بوجوب ما يتوقف عليه وجود المامور به شرطا كان او غيره
عليه وان يكون الامر به مطلقا سواء كان سببا او لا وهو الاقرب لنا انه لو لم يجب لزم احد الامرين وهو اما
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
لو اباح ترك الشرط في الوقوع لكان المكلف ذلك من غير منع فعله مقيدا بالترك لا يخ اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا
فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق فان وقوع المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا واما بطلان القسمين فظاهر اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالفرض وايضا الامر اقتضى ايجاب
الفعل على كل حال لانه لا فرق بين ان وجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين ينبغي ان لا يخرج الوقت الا وقد اتيت
به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة لكان مامورا بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق قيل عليه لما كان حال عدم
المقدمة من جملة الاحوال كان تكليف ما لا يطاق لازما على المذهبين الا ان يفسر تلك الاحوال بما عدا وجوب ما يقتضي
الامر ايجابه وعدمه وح يمنع لزوم تكليف ما لا يطاق اذ المحال هو الفعل مع عدم المقدمة لا هو حال عدمها والتكليف
به هو الثاني وليس بجيد لان حال عدم المقدمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل ولا فرق بين فرض عدم الفعل
وفرض عدم المقدمة الواجبة في عدم قبح التكليف بخلاف المقدمة غير الواجبة لانا نقول يجوز ان يكون الامر مشروطا بحصول
المقدمة غاية ما في الباب اشتماله على مخالفة الظاهر لا اقتضاء اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بما ان الشرط ترك الظاهر
الا ان ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضيه خلاف الظاهر ايضا فلم كان احد المخالفين اولى من الاخر لانا نقول النقض
ان الامر مطلق لا مشروط بالمقدمة ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة منه لا انه كان كلفه
بالسقي بشرط قطع المسافة فلم يتوجه الامر عليه اذ في مكانه ولذا كان مكلفا مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب

ايجاب المقدمة ليس مخالفة الظاهر لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لا يتعرض
له اللفظ بنفي او اثبات فلم يكن ايجابها بالدليل المنفصل مخالفة للظاهر بخلاف تخصيص وجوب الفعل بحال ايجاب المقدمة
دون حال عدمها لان ذلك مخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين لو كان ترك الشرط مباحا لكان
الامر كانه قال للمامور ابحت لك عدم الاتيان بالشرط واوجبت عليك الفعل مع عدم الاتيان بالاتيم الابد وذلك
تكليف ما لا يطاق اعترض بان الوجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة الشرط ان يكون التكليف بالمشروط
حالة عدم الشرط فان سعد غير لازم من اباحة بل حالة عدم وجوب الشرط وفرق بين الامرين فلا يكون التكليف
بالمشروط تكليفا بالمح وايضا لو كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط
وكلما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق وفيه نظر لان التكليف بالمطلق يقتضي ايقاع
الفعل على كل حال وليس مقيدا الا التقديرية ذلك فعلى تقدير اباحة الشرط المح تركه ح يكون مطلقا بالفعل على
تقدير الترك ويلزم منه تكليف ما لا يطاق ولا يلزم من استحالة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كون التكليف
بالمشروط مشروطا بوجود الشرط كالمعلول مع العلة وقوله لو كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محالا تبعه بعدم
امتناعه وهو خطأ فان المشروط حال عدم الشرط محال فيمتنع التكليف به واعترض ابو الحسين نفسه بالامر بالصعود
ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا فلا يلزمه نصبه وان كان غير مشروط وحكى
السلم كان تكليفا بما لا يطاق واجاب بان المعقول من قولهم الامر بالصعود مشروط بنصب السلم ليس الا انه متى ولما
عند نصب السلم ولا متى ولم عند عدمه وهو موضع النزاع لانا نقول الامر متى ولما امر سواء كان السلم منصوبا
او لا وليس تكليف ما لا يطاق لان الامر يقتضي وجوب نصب السلم وهو ممكن فروع الاول فرق السيد المرتضى بين السبب
وغيره باستحالة ايجاب المسبب بشرط اتفاق وجود السبب فانه متى وجد السبب وجب وجود مسببه الا مع المانع ف
يستحيل ان يكلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذا مقدمة الفعل فانه يجوز ان يكلف بالصلوة بشرط ان يكون قد
فعل الطهارة كما في الزكوة والحج واذا كان ايجاب المسبب ايجابا بالسبب فاباحة المسبب اباحة السبب وكذا تحريمه وبالجملة
احكام المسبب متعدية الى السبب وليست احكام السبب من اباحة وحظر وايجاب متعدية الى المسبب لانه يمكن مع وجود السبب
المنع من المسبب الثاني فرق اخرون بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس
فاوجب الشرط دون غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وغيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن
تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره وعصى بتركه ولصح نفي المباح كما ذهب اليه البلخي اذ لا يمكن ترك الحرام الا
به ولوجبت نيته قال الاخرون لو لم يجب ما يتوقف عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح دونه فلما وجب التوصل الى
الواجب والتوصل واجب بالاجماع اجابوا بان المراد بقولكم لا يصح انه واجب ان كان انه لا يجب فعله ولذا يريد انه مامور به
فلا دليل عليه والاجماع ان ثبت ففي الاسباب لما تقدم في كلام السيد اما غيره فلا الثالث قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به
حسنا فقال ما لا يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك والاول ضربان ا
يجب بحصول حصول ما هو الطريق اليه والاخر لا يجب فالاول كالامر بايلام زيد فانه لا طريق له الا الضرب وهو يستلزم
الالم في البدن الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج اليه العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه
كالقدرة والالة وقطع المسافة الى اقرب الاماكن وهذان قسمان منهما ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار
بعض الالات ومنها ما لا يصح كالقدرة والثاني وهو ما لا يكون وصلة فقسمان احدهما اقدام على فعل والاخر اخلال
بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعله لانه لا يحل ان المامور باشتباهه كالصلوة المنسي تعيينها فانه يجب عليه خمس
لانه لا يمكن مع الالتباس ان يحصل له يقين الاتيان بما في ذمته الا بالجميع والثاني انه لا يمكن من فعل العبادة الا بفعل شيء
اخر لما بينهما من المقارنة كستر جميع الفخذ فانه لا يمكن الا بستر بعض الركبة وغسل جميع الوجه فانه لا يمكن الا مع غسل جزء من

الراس واما الاخلال فهو ان يتعذر عليه ترك الشيء الا بفعل غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما ان
يكون قد تغير في نفسه والاخر ان لا يكون قد تغير في نفسه فالاول نحو اختلاط النجاسة بالماء الطاهر وقد اختلف
الفقهاء ههنا فمنهم من حرم استعمال الماء على كل حال ولم يجعلها مستهلكة ومنهم من جعلها مستهلكة واختلفوا في الامارة
الدالة على استهلاكها فبعضهم قال هي عدم تغير الماء ومنهم من قال كثرة الماء واختلفوا في قدر الكثرة فمنهم من قدرها
بكر ومنهم من قدرها بقلتين الى غير ذلك واما ما لا يتغير الا بالالتباس فانه يشتمل على مسائل منها ان يشتبه الاناء النجس بالطاهر
والفقهاء اختلفوا في جواز التحري وعدمه ومنها ان يوقع الطلاق على امرأة من نسائه ثم يذهب عليه عينها والوجه تحريم
الكل تغليبا للحرمة على الحل وهو اختيار قاضي القضاة الرابع اذا اختلطت منكوحة باجنبية قال قوم يجب عليه الكف
عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرمة لتناقضهما بل هما حلالان
لكن الاجنبية حرام لكونها اجنبية والاخرى لعلة الاشتباه بالاجنبية الخامس لو قال لزوجاته احداكن طالق احتمل
اباحة وطئهن جمع لان الطلاق امر معين فيفتقر الى محل معين فقبل التعيين لا يقع الطلاق في واحدة منهن لعدم
الاختصاص ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اتصال البيان
واذا ثبت انه قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل ثابتا قبل الطلاق وجب القول ببقائه فيحل وطء الجميع ويحتمل
تحريم الجميع الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة لا يقال ان الله تعالى يعلمها بعينها فتكون هي المحرمة في علم الله تعالى وانما
هو مشتبه عندنا لانا نقول ان الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه فقبل التعيين لا يعلمه معينا لعدم المطابقة بل يعلمه غير
معين في الحال ويعلم انه في المستقبل سيعين هذا ان قلنا بصحة الطلاق وان قلنا ببطلانه فالنكاح مباح في الجميع السادس
اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر كمسح الراس والطمأنينة في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل يوصف الزيادة
بالوجوب قال قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر واحدة والامر في نفسه امر واحد وهو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض
فالكل امتثال والحق عدمه لان الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة [illegible] في ان
الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا اعلم ان ههنا امرين احدهما اللفظ والاخر المعنى اما اللفظ فلا يستقيم الخلاف عند من لا
يرى للامر صيغة واما من يرى ان للامر صيغة فلا خلاف في التغاير فاني اظن ان احدا لا يذهب الى اتحاد الصيغتين اذ لا
شك في المغايرة بين قولنا قم وبين قولنا لا تقعد فيجب ان الخلاف في المعنى وهو ان قوله قم هل له معنيان احدهما طلب
القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلالة على المعنيين فهل هما متحدان او متغايران واما المعنى فهو
مذهب القائلين بالكلام النفسي وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف
فيه في حق الله تعالى فان كلامه عند الاشاعرة واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق اليه الغيرية اما في
حقنا فهل طلب الحركة عين كراهة السكون وطلب تركه ام لا اذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون بالكلام
النفساني وهم الاشاعرة فمنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك الضد
واختاره القاضي ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده لا ان الامر هو عين النهي واختاره
القاضي اخيرا ومنهم من منع ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني والغزالي لان بعضهم اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو
مذهب ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل لا يكون عين النهي عن اضداده ولا يستلزمها بل جاز ان يؤمر بالفعل
وبضده في الحالة الواحدة فضلا عن كونه غير منهي عنه والا كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده في
الواجب دون الندب اما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يستلزمه واختاره قاضي القضاة
والسيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او المعنى اما الاسم فان سموا الامر نهيا على الحقيقة وهو باطل لان
اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وهذا نهيا واما المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان صيغة
لا تفعل وهي النهي موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد فان الحسن تعرفه والثاني ان يقال الامر نهي عن ضده في

ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا يكون من وجوه الاول ان يقال ان صيغة الامر يقتضي ايقاع فعل ويمنع
من الاخلال ومن كل فعل يمنع من فعل المامور به فمن هذه الجهة يكون محرما لضد المامور به وهو صحيح لما تقدم من
ان الامر للوجوب الثاني ان يقال ان الامر اقتضى الوجوب لدليل سوى هذا الدليل فاذا تجرد الامر عن دلالة تدل على
ان احد اضداد المامور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح اضداده لان كل واحد منها يمنع من فعل المامور به وما منع من
فعل الواجب فهو قبيح وهذا ايضا صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب الثالث ان يقال ان الامر يدل على كون المامور به
ندبا فيقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده المنهي عنه و
هذا لا يأباه القائلون بان الامر للندب غير انه لو سمي الامر بالندب نهيا عن ضد المامور به لكنا منهيين عن المباح و
غيره من المباحات لانا مامورون بالاضداد منها من الندب الرابع ان يقال ان الامر بالشيء يقتضي حسنه او كونه ندبا
وحسن الشيء يقتضي قبح ضده او ان الامر يدل على ارادة المامور به وارادة الشيء كراهة ضده او يتبعها لامحالة
ضده اما من جهة العقل او من جهة الحكمة والحكيم لا يكره الا القبيح وهذا كله باطل بالنوافل فانها حسنة ومرادة وليست
اضدادها قبيحة ولا مكروهة والاقرب ان يقول الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده العام اعني الاخلال به اما كراهة
تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن ضده العام برهانه ان
الوجوب ماهيته مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه
فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن
بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب فانا لا نعني بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده
سوى ذلك واعلم ان الخلاف ههنا مع فريقين احدهما القائلون بعدم الاستلزام كالغزالي والمرتضى والثاني القائلون
بالاتحاد كالقاضي ابي بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الشعور فان
امر ولم يكن ذاهلا عن اضداد المامور به فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده مقصودا الا من حيث العلم بانه لا يمكن فعل
المامور الا بترك اضداده فيكون ترك اضداده المامور بفعل المامور لزمه بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب
به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود فاذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر الا بايجاد القيام وقد
اوجده قال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي حيث انكر المباح وقال ما من مباح الا وهو ترك
الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلوة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة الواجبة ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك ضده فيكون واجبا قلنا بانه واجب وانما الخلاف في ان ايجابه هو عين
ايجاب المامور به او غيره والجواب المنع من ايجاب الشيء حال الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب ماهيته مركبة من
امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق بدونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها وتلك لا تنافي الشيء لذاته
بل لكونها مستلزمة عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات انما هي بين الشيء وبين ذلك اللازم اما بينه وبينها فانها بالعرض سلمنا
ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده لكن كان الامر بالصلوة امر بعينها فان منعها فلنجز هنا مثله على ان هذا
انما يرد على من قال الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اما نحن حيث قيدنا ذلك بشرط حضور الضد فلا والعجب ان الغزالي
حكم بان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب عن اعتراض ما ذكره والالزام الفظيع انما
يتم لو قلنا ان المباح منهي عنه لذاته اما اذا قلنا انه منهي عنه لما يستلزمه من ترك الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا
في تحريم الصلوة اذا استلزمت ترك واجب اخر وان كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى
جهتين على انا نمنع وجوب ما يمنع واجبا اخر واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين الاول السكون عين ترك الحركة
كما ان شغل الجوهر لحيز اشتغاله عين مفارقته الحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد
له اضافتان احديهما القرب عنه بالنسبة الى المشرق والاخرى البعد بالنسبة الى المغرب وكون واحد بالاضافة الى الحيزين شغل

والى الحركة تفريغ واذا كان السكون عين ترك الحركة فهو طلب واحد بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهى
الثاني لو لم يكن اياه لكان ضده او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس ولا والاول المثلان والثاني
اما ان يتنافيا بانفسهما اولا والاول الضدان والثاني المختلفان ولو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا
خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر وخلاف ضد الاخر فحكم الخلافين ويجتمع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو
ضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن والجواب عن الاول بالمنع من الانحصار وكيف لا والحركة والسكون امران
وجوديان نعم احدهما ليس هو وجود الاخر وعن الثاني لا يلزم من الخلاف جواز الانفكاك بان يوجد احدهما مع ضد
الاخر وان جاز ذلك في بعض الصورة اما في الجميع فلا **تذنيب** من الناس من طرد البحث في النهي عن الشيء امر بضده
وهو اختيار القاضي ابي بكر كما تقدم في توجيهه وبان النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد
تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم رجع النزاع لفظيا والتحقيق ان النهي طلب
الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه ضد واحد ولا يمكن
الانصراف عنه الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد
منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل **البحث الثالث** في انه ليس تحقق العقاب على الترك شرطا في الوجوب هذا
مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين الاول العفو عندنا جائز على ما بيناه في علم الكلام فلو كان العقاب على
الترك شرطا في الواجب كان العفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع الثاني الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال به
يكفي فيه ثبوت الذم على تركه وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي زيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه
وبانه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب ماهية لا يتحقق الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح
لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر **البحث الرابع** في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا
فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزمه الجواز وقال فخر الدين الرازي يلزمه بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان
يعني به الاذن في الفعل مطلقا او يعني به ما يتساوى فعله وعدمه ويخير فيه بينهما فان اريد الثاني فالحق مع الغزالي
لان الوجوب والجواز حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احديهما ثبوت الاخرى ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب بقي
الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم اولا وان اريد الاول فالحق
ذلك ايضا لنا ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك فرفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه
وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة يوجد معه الاذن في الفعل اذا كان رفعه برفع المنع من الترك وقد لا يبقى
اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي جعل
جزءا من الواجب جنس لا يتحصل في الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما ايجاب الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في
المندوب والمباح فيستحيل بقاؤه بعد زوال احد هذين القيدين واذا رفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس المتقومة به احتج فخر
الدين الرازي بان المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز اما ان المقتضي للجواز
قائم فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاول فلان الجواز رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع
الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في ان المفهوم الاول جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك
المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي للمركب مقتض لمفرداته حال اجتماعها فلم قلتم انه مقتض حالة الانفراد لانا
نقول تلك المفردات من حيث انها مفردة داخلة في المركب ونحن لا ندعي انها من حيث هي هي مفردة داخلة في المركب لتغاير
قيدي الافراد والتركيب بل انها من حيث هي هي داخلة في المركب فالمقتضي للمركب مقتض لها من حيث هي هي واما ان المعارض لا
يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة فيكفي في زوالها زوال احد قيديها فيكفي في
الوجوب ازالة الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة جواز الفعل والجواب ان ما ذكره ليس يفيد المنع من بقاء الجواز الذي هو الجنس

الجنس الشامل للواجب والمباح لما بينا من ان رفع المركب قد يكون برفع جزئية معا ومع بقاء المقتضي لا ان التقدير انه
منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قوله يكفي زوال احد الجزئين قلنا مسلم لكن لا يلزم القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون
رفع المركب برفعهما معا **البحث الخامس** في التخيير بين واجب الفعل وجائز الترك وهذا الحكم ظاهر فان العقل قاض
بالتنافي بينهما لان الواجب لا يجوز تركه فكيف يجامع جائز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا ولا ترجيح في المباح
وقد خالف هنا فريقان احدهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب
فيكون المباح واجبا والجواب ان المباح ليس عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك
واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل به وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره اعترض بان ترك الحرام لا يتم الا باحد
اضداده التي من جملتها التلبس بالمباح وذلك يستلزم وجوب احد الاضداد غير معين مثل تعيين المكلف لكن الخلاف
في وجوبه بعد التعيين فاذا فعل المكلف فهو واجب قطعا كما في الخصال ولا خلاص منه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به
وتنزيله على امكان ترك الحرام بنفي الفعل فان القائل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده وقد التزم بانه [illegible] خرق
الاجماع الدال على انقسام الاحكام الى الخمسة الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا اخر وله الجواب عن الاول بحمل
ما لمسه الى ذات الفعل الا بالنسبة الى ما يستلزمه وعن الثاني بالتزامه والاستبعاد [illegible] والتحقيق ان يقول
الواجب وغيره من الاحكام اما ان يعتبر على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى كلا التقديرين لا يلزم وجوب المباح
اما على مذهب المعتزلة فلان الواجب هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن المادة المفسدة بحيث لو اخل به المكلف استحق الذم وترك
الحرام وان كان واجبا لكن لا يلزم منه اشتمال كل واحد من جزئياته على جهة الوجوب لان المباح وان حصل به ترك الحرام لا
يلزم وجوبه لجواز اشتماله على وجه مانع من الوجوب واما على مذهب الاشاعرة فلان الواجب هو ما امر الشارع بايقاعه
امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان حصل بالمباح لكن لا يجب ان يكون مامورا به من حيث حصول الامر بالكلي جاز ان لا يكون
حاصلا في جزئي اخر كواجب اخر الفريق الثاني جماعة من الفقهاء حيث حكموا بان الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض وبما
ياتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز الترك بل وجوبه ثابت هنا
يجب الفعل والترك احتجوا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجبه على كل من شهد الصوم ولانه ينوي قضاء رمضان و
تسميته قضاء يعطي سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ان ما
ذكروه ظاهر وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك فلو استدللنا بالظواهر
على اثبات المنع من الترك عنده لسوغ لكنا قد تمسكنا بالظن على اثبات الجمع بين النقيضين على انها تمنع العموم والتسمية
سبب الوجوب لا نفسه والبدلية لا يعطي وجوب المبدل منه لوجوب فروع الاولة فاضى القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان
المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية والتحقيق ان يقول ان جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب
مامورا به حقيقة وان جعلناه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا فالنزاع لفظي اذا ثبت ذلك قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
المندوب تكليف لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب لانه ان فعله حصل له المشقة كالواجب فان تركه شق عليه ما فاته
من الثواب بفعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل وخالفه الباقون لان التكليف انما يكون لما فيه كلفة ومشقة والمندوب
مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك فلا يكون تكليفا كالمباح والجواب عما قاله انه يلزمه ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه
سببا للثواب تكليفا لان الاتيان بالفعل وتحقيق الثواب الذي هو سببه كان مشقا وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب وهو خلاف
الاجماع والتحقيق ان ابا اسحق ان اراد بالتكليف ما هو سبب المشقة مع علمه بما قالوه ان يكون الامر نفسه تكليفا وان اراد ما يحصل المشقة
بفعله لم يرد ان الحكم بالندبية ليس من فعلنا **البحث الثالث** اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا
بالشروع خلافا للشافعي والامامية لنا قوله صلى الله عليه واله الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانه
[illegible] ان الذي صحوبه مندوبا يجوز له تركه فكذا بعد الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه احتجوا [illegible] وكل امرئ ما نوى ولانه

لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حال عدمه بالاستصحاب الرابع قال الاستاذ ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق
خلافه كما ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب فيه الفعل ولابد فيه من الترجيح ولا ترجيح في المباح ولان التكليف
ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك احتج بانه فسر التكليف باعتقاد اباحته
فيكون تكليفا والجواب ان الاعتقاد مغاير للفعل فالتكليف بالاعتقاد ليس تكليفا بالمباح فان جعله تكليفا بهذا الاعتقاد كان
مغايرا للمصطلح ونزاعا في العبارة الخامس اختلفوا في المباح هل هو حسن والحق ان الحسن ان كان هو ما رفع الحرج في فعله
وتركه او ما للذي لفاعله ان يفعله او ما لا مدح فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله
التعظيم او الثواب فليس من هذا الباب السادس اختلفوا في المباح هل هو من الشرع ام لا فنفاه قوم لان المباح ما لا
حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون الاباحة تقريرا للنفي الاصلي لا معتبرا والمحققون ان
النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما اذن الشرع في فعله وتركه فهو حكم شرعي وان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم
ولا عقاب فليس حكما شرعيا واعلم ان من يكون الاباحة حكما شرعيا حصول الحكم على الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك
بل الاباحة تقرير لا تغيير ولا بد من كونه شرعيا ان كلام الشارع دال على تحققه فنقول ان الاباحة الشرعية يتحقق باحد
امور ثلثة الاول ان يقول الشارع ان شئتم فافعلوه وان شئتم لا تفعلوه الثاني ان تدل الاخبار على انتفاء الحرج في الفعل والترك
الثالث ان لا يتكلم الشارع فيه باصل لكن ينعقد الاجماع مع ذلك بان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه السابع
اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب
والمباح بالمعنى الاخص فيكون داخلا في الواجب وان عني به ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا بان اهل
العادة في اطلاق الجائز على الواجب كقولهم صلوة جائزة وصوم جائز فلولا الدخول لزم الاشتراك او المجاز والجواب بالمنع
في ترك الحرام حيث يقال الحرام جائز الترك ويسمى الجائز غير متحقق هنا فيلزم المجاز والاشتراك وفيه نظر لعموم الجواب هنا
الا الواجب بان ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا وفي الصلوة والصوم بالمعنى الاعم يقال بمقابلة الممنوع منه في
الصلوة والصوم البحث السادس في المامور به وفيه مباحث الاول في امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهب
العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري تارة الى عدم
وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع اتفاقهم على عدم الوقوع وقال بعضهم المحال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين
وقلب الاجناس واعدام القديم واعدام استحالة التكليف به وان كان بغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد هرب من
مقالة شيخه ابي الحسن لما فيها من الشناعة لفظا ويلزم الوقوع فيها على ما ياتي تقريره لنا وجوه الاول انا نعلم قطعا ان من كلف
الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في السماء والاسود نقل سواده والعاجز نقل الكواكب عن مواطنها الى الارض والجبل والله
تعالى منزه عن ذلك واي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن امر يقبحه وينسبه الى الله تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق
الثاني ان المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا
ولو كان متميزا لكان ثابتا فان الثبوت له لا متميزا وما لا تميز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون
العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما متناقض الثالث لو حسن الامر بالمحال لحسن الامر بالجمادات
وبعثة الرسل اليها وانزال الكتاب عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة الرابع لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعيا لحصوله
لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع على تصوره لا يقال لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته
لا يقال لو لم نتصوره لم نعلم استحالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره لانا نقول الجمع المتصور جمع المختلفات
هو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لا يقال متصورا هنا الحكم عليه لانا نقول الحكم يكون في
الخارج مستحيلا ولا مستحيل في الخارج وانما يكون الحكم على ما ليس بمستحيل وانما الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج الخامس
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال السادس التكليف بغير المقدور

المقدور ظلم فان تكليف الانسان تسكين الكواكب وخرق الافلاك او ايجاد مثلها وايجاد مثل القديم او غير ذلك
من المستحيلات من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد
ظلما للعباد وقوله لا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة وغير ذلك
من الايات الدالة على تنزيه الله تعالى عن الظلم احتج المخالف بوجوه الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان وهو محال
منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال محال فثبت كونه محالا
الثاني انه تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن وقوله تبت
يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون
فلو امن هؤلاء لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال لادائه الى الجهل او الحاجة ولهذا كان يقول الاشاعرة والمؤدي
الى المحال محال فصدور الايمان عنهم ولذلك يكون محالا الثالث انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق رسول الله
صلعم في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين
الرابع صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق لله تعالى ومتى حصل الداعي وجب الفعل البتة وح يلزم الجبر
وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح
الفاعلية على الترك على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين بلا مرجح وهو محال وان توقف وجب الفعل فذلك المرجح
ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعله عاد البحث وان لم يجب عاد البحث ويتسلسل الخامس التكليف اما يتوجه على
الكافر حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول لزم التكليف بما لا يطاق لان
حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا بالمحال وان كان الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب
وهو تكليف ما لا يطاق فان الواجب يستحيل ان يستند وقوعه الى شيء اخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق
السادس افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة
له والثاني باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنا وباجزاء السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله
واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع وعلى
التقديرين لا قدرة لا يقال ان القدرة واذا انتفت لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره
فيكون للعبد اختيار لانا نقول الكلام في فاعل الاختيار كالكلام في فاعل الفعل السابع الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد
قبله فالامر قد وجد عند عدم القدرة وهو تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما الكبرى فلان
القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بمثله ولان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق فالمتعلق اما المعدوم او
الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر والنفي لا يكون مقدورا وكذا المستمر فالنفي المستمر اولى بان لا يكون مقدورا واذا كان
موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل
او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان
تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان الاول فتاثير القدرة في المقدور مغاير
لوجود المقدور ثم ننقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان حال
الوجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد
قدرة اصلا التاسع الامر بالمعرفة ثابت لقوله فاعلم فاما ان يتوجه على العارف بالله او على غيره والاول محال والا لزم تحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف استحال ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء
لان العلم بانه امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى امره كان توجيه الامر عليه بالامر في هذه الحالة توجيها
للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق العاشر الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا

ذلك تكليف لا يطاق بيانه ان التصور غير مقدور فالقضايا الضرورية كذلك فالنظرية كذلك لانه لا يكون النظر والفكر
مقدورا لما عدم القدرة على اكتساب التصور فلان المكتسب لها اما ان يكون معلومة لحالة الطلب او لا والاول تحصيل
الحاصل والثاني يكون غير خاطرة بالبال والذهن غافل عنها فلا يكون مطلوبا فالعلم الضروري بان القادر اذا كان غافلا
عن شيء استحال ان يحاول تحصيله لا يقال انها معلومة من وجه دون آخر لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم
تماما فلا يطلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب واذا ثبت كون التصورات غير مكتسبة وكذا البديهيات
لان تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا
يكون بديهية هذا خلف فالبديهيات غير مقدورة فيكون النظريات كذلك لان لزومها عن الضروريات اما ان يكون واجبا فلا
يكون مقدورة او لا يكون واجبا فلا يكون يقينية لانا اذا استحضرنا دليلا مركبا من مقدمات ولم يحصل المطلوب منها كان
وجوب ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا والجواب عن الاول بمنع الاول بمنع استحالة الايمان من
الكافر وان حصوله يفضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم متعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء
واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه فالايمان ان وقع علمنا بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه
وان فرضناه غير واقع لزم القطع بان الله تعالى علم عدم وقوعه ففرض الايمان بدلا من الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان
يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا من العلم بالكفر الثاني ان الايمان في نفسه ممكن يتبدل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا
بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال فان العلم تابع فلا يؤثر في متبوعه الثالث سلمنا الوجوب لكنه وجوب
لاحق حصل بعد فرض العلم فلا يؤثر في الامكان الذاتي ولا القدرة كما ان فرض المعلوم يوجبه وجوبا لاحقا ولا يؤثر في
امكان الطرف الآخر والاصل تحقيقه ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم ولا فرق بين فرض
الشيء وفرض مطابقه ولا سيما في ذلك لتأخر المعلوم عن العلم فان العلم حكاية والحكاية قد تتقدم زمانا وتتأخر وهي متأخرة
على التقديرين بالذات عن المحكي وكذا العلم السابق الرابع ان هذا الدليل ينفي قدرته تعالى لان ما فعله الله تعالى لا بد وان
يكون معلوم الوقوع فيستحيل عدم وقوعه وح لا يكون الترك ممكنا ويكون الفعل واجبا فلا يقع مقدورا فيلزم انه
لا يقدر الله تعالى على شيء وهو باطل قطعا الخامس لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركاتنا
الاختيارية والاضطرارية والحكم كل عاقل بالفرق بين حركاتنا يمنة ويسرة بحسب اختيارنا وبين حركتنا حال السقوط من
شاهق وبين حركتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر حال هبوطه من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا فعلمنا بطلان
ما قلتموه لانه استدلال في معارضة ما علم بطلانه بالضرورة فكان كشبه السوفسطائية السادس لو كان معلوم الوقوع
واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله تعالى انه يوقعه فيه والواجب مستغن عن المؤثر فيكون حينئذ
مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر ولا غيره من الحوادث وذلك يوجب نفي القادر الصانع وهو كفر السابع
تعلق العلم به اما ان يكون سببا للوجوب او لا يكون والاول يقتضي ان يكون العلم قدرة وارادة اذ معناهما الامر الذي
باعتباره يرجح الوجود على العدم فيصير العلم عين القدرة والارادة فيلزم انقلاب الحقايق وهو محال وان لم يكن سببا
سقط دليلكم لابتنائه على ان المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق العلم به الثامن لو اقتضى ما ذكرتم امتناع الايمان
من الكافر لكان بالنظر الى العلم الازلي فلم قلتم ان المحال لذاته يجوز ورود الامر به التاسع هذا الدليل يقتضي ان يكون
كل تكليف فهو تكليف بما لا يطاق ولم يذهب اليه احد وان كان لازما للجبرية الا انهم ينكرونه باللسان فما يقتضيه الدليل لا
يقول به الخصم ظاهرا وما يقوله لا ينتجه فيكون ساقطا اعترض على الاول بانا وان لم نعلم ان علم الله تعالى متعلق بايمان زيد او
بكفره لكنا نعلم ان علمه تعالى تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب
العلم جهلا وهو محال لامتناع الجهل على الله تعالى ومع الشيء في الماضي ونحن ندعي استحالة خلاف المعلوم وان لم يكن العلم
مؤثرا ولا يلزم نفي قدرته تعالى لان العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذي هو يتبع القدرة والارادة فلا يكون الفرع مانعا

ما نعا من الاصل بل يتعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه والجبر الذي
جعلتموه لازما ان عنيتم به عدم تمكن العبد من فعل خلاف معلوم الله تعالى فلم قلتم انه محال ولا يلزم ايجاب
العلم وقت حدوثه لان الوقوع اصل العلم به وهو يتبع القدرة والارادة والفرع لا يغني عن الاصل والعلم ليس سبب
الوجود لكنه كاشف عن الوجوب فهو كالدليل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بلى ان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد
ثابتا في وجود ايمانه فاذا امره بادخال الايمان في الوجود حال العلم بعدمه فقد كلفه بالجمع بين المتناقضين وهو يقتضي ان
يكون كل تكليف فهو بما لا يطاق قلنا الدلائل القاطعة لا يندفع بامثال هذه والجواب لا فرق بين العلم الازلي والحادث
في امتناع انقلابهما واستحالة الوقوع بخلافهما ولما كان العلم الحادث غير مقتض لايجاب السابق ولا مغير الشيء من حكم
الامكان الذاتي كان الازلي كذلك وانقلاب العلم جهلا لازم للايمان بعد فرض العلم بالكفر الذي هو في الحقيقة فرض الايمان
بالحال ثابتا لا من فرض الكفر بدلا عن الايمان بل منه ومن فرض مطابق نقيضه ولا يلزم من استلزام المجموع المحال
جزء منه معين ذلك المحال ومن العجائب اعترافهم بان العلم الازلي بالوقوع الحادث تبع للوقوع في حق الله تعالى دون حق العبد
واي فارق بينهما وهل يرتضي العاقل لنفسه الاستناد في شرح هذه المباحث الضيقة بمثل هذا وهؤلاء قالوا ان تعلق العلم
بايمان زيد يكشف عن ان قدرته تعالى وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه كما قالوا في فعله تعالى والجبر الذي [illegible]
يقتضي ان يكون هنا الجبر يمنع الوقوع وليت شعري ما ذا التأثير هل هو عين عدم قدرة العبد وان فعله يجري مجرى سقوط
الحجر الى السفل ثم اعتذارهم عن دفع الايجاب وقت حدوث العالم بكون العلم تابعا آت في حق العبد كما بينا وكون العلم كاشفا عن
الوجوب يلزمه سبق الوجوب من غير فرض العلم وهو محال لاستلزامه نفي القدرة على الله تعالى وعن العبد حال فرض الخلو عن
العلم ولما اعترف بان العلم لا يقتضي الايجاب من حيث انه تابع فلا يزيل حكم متبوعه وهو القدرة التي هي اصل الفعل لم يلزم جواز
الجمع بين الضدين في الامر بالايمان مع العلم بعدمه واي دليل قاطع اقتضى كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق والجواب
عن الثاني بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعيد بانه سيصلى نارا ذات لهب لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه النبي
صلى الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق او يقول انه يصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله في قصة نوح انه لن
يؤمن من قومك الا من قد آمن اي بتقدير عدم هدايته تعالى لهم الى ذلك وذلك لا يدل على عدم الاخبار بعدم الايمان مطلقا
وكذا باقي الآيات سلمنا لكن يمنع الوجوب السابق بجهة الاخبار واللاحق لا يؤثر في القدرة كالعلم سلمنا لكن يمنع انهم كلفوا
بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز عدمه حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف وهو الجواب
عن الثالث لصح انا لو سلمنا ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا انه ما هو
الايمان من التصديق محال لانه يكون جمليا وعن الرابع بالمنع من الافتقار الى الداعي فان القادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر
لا لمرجح كما في الهارب من السبع اذا عرض له طريقان والعطشان اذا حضره قدحان والجائع اذا قدم اليه رغيفان سلمنا لكن الداعي
هو العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فمن الله تعالى وان كان كسبيا كان مستندا الى العبد بواسطة
استناده الى علمه ولا يلزم الجبر على تقدير عدم التمكن من الترك اذ كان الوجوب مستندا الى القدرة والداعي ومع ذلك فهو وارد
في حق الله تعالى وعن الخامس ان التكليف ورد حال الاستواء بان يوقعه حال الرجحان والتكليف بالمحال انما يلزم لو قلنا انه
كلفه حال الاستواء بان يوقعه في تلك الحال ونحن لا نقول به وهو ايضا وارد في حق الله تعالى على انا نمنع الجبر على تقدير الوجوب
المستند الى الداعي وعن السادس ان العلم الاجمالي كاف في التأثير وهو حاصل في حق العبد وعن السابع بان القدرة متقدمة
والعرض يقوم بالعرض كالسرعة والحركة على انا نمنع كون البقاء عرضا سلمنا لكن القدرة تتقدم حالا وتوجد اخرى في الحال
الثاني وهكذا ولو كان متعلق القدرة موجودا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو باطل قطعا مع ان ذلك وارد في حقه
تعالى وعن الثامن ان القدرة توجد متقدمة مستحقة لمقارنة الفعل فالقادر في الوقت الاول قادر على ان يوجد الفعل في
الاول قادر على ان يوجد الفعل في الوقت قادر على ان يوجد الفعل في الوقت الثاني والتأثير نسبة بين القدرة والفعل و

على الفعل ومغايرة لو مع ذلك فهي واردة في حق الله فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا بل في كل ما ذكره من موقف
ومن التاسع انه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة بالعقل لا بالسمع بل يرد على الاشاعرة وقد اجابوا بان استماع الامر الحق
وامكانه يوجبان البحث واذا بحث المكلف حصل له العلم السمعي بالوجوب وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على
معرفة الموجب ويكفي مع الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه التكليف بالمحال على ان الاية دلت على الامر بالعلم
بالوحدانية سلمنا لكن الامر يستلزم العلم بالامر باعتبار ما وعن العاشر ان المتصور معلوم من جهة مجهول من اخرى
والوجهان متغايران وليس المطلوب الوجهين بل الموصوف بهما سلمنا ان التصور ضروري غير مكتسب وكذا التصديق لكنهما غير
كافية في تحصيل الكسب بل لا بد من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر بالاختيار عن المكلف احتج القائلون بجواز
التكليف بالمحال لغيره لا لذاته بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ممتنعا
استحال السؤال ولان الاجماع على ان الله تعالى كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على كفره والجواب عن الاول ان الاية
انما يصح حملها على السؤال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما قلتم ولانه
متوقف على كون الاية ظاهرة فيه فيكون دوريا سلمنا لكن يمكن حملها على سؤال دفع ما يشق وان كان مما يطاق سلمنا لكن
سؤال الداعي لا حجة فيه سلمنا لكن التكاليف كانت باسرها تكليفا بما لا يطاق بطل فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق
بل كان الواجب ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كانت البعض لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج وعن الثاني ما تقدم من ان العلم تابع ثم يعارض ادلة المجبرة زيادة
على ما تقدم بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه الاول قدرة العبد ثابتة بالاجماع بيننا وبينهم فلولا تأثيرها
لانتفى الفرق بين المقدور وغيره الثاني يكون المؤثر هو العبد في الفعل فيلزم وقوع مقدور بين قادرين الثالث يجوز
ان يكون القدرة متعلقة بالجواهر والالوان الرابع يكون العبد مضطرا بما خلق الله فيه لا قادرا الخامس يجوز ان
يصدر عن العبد افعال محكمة في غاية الابداع والاتقان وهو لا يشعر بها السادس لا يبقى الفعل منقسما الى طاعة ومعصية
لان ابليس من فعل السابع يكون الرب تعالى اضر على العبد من ابليس من حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس يحيل لا
عنى الثامن لا يحسن شكر العبد ولا الذم على افعاله ولا امره ولا نهيه ولا ثوابه ولا عقابه التاسع يكون الرب تعالى امر العبد
بفعل نفسه وهو قبيح عند العقلاء العاشر يكون الكفر والايمان من قضاء الله تعالى وقدره فهو اما ان يكون حقا او باطلا
فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا فالايمان باطل الحادي عشر يكون الواجب اما راضيا فيلزم منه الرضا بالكفر او
غير راض فلا يكون راضيا بالايمان واما المنقول فمن وجوه الاول ما في القران من اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ان يتبعون
الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب
رهين كل نفس بما كسبت رهينة الان ... فاستحقوا الثاني ما في القران من المدح على الايمان والذم على الكفر والوعد
على الطاعة والتوعد على المعصية اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر
وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن
ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن
المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم
ليس بحسن وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وما الله يريد ظلما للعباد الرابع الايات الدالة على
ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم والانكار مع العجز محال وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو امنوا ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك
لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد فمن

شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره فمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات الدالة على امر العباد بالفعل
والمسارعة الى الطاعة وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول اركعوا
واسجدوا واعبدوا فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها والمأمور ممنوع عاجز عن الاتيان بها السابع الايات الدالة على الاستعانة به اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان به الثامن الايات الدالة
على اللطف ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة
ولو بسط الله الرزق فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كان خالق الفعل هو الله تعالى
فاي نفع في اللطف وما الذي يحصل له التاسع اعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت
من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي رب اني اعوذ بك
ان اسألك ما ليس لي به علم العاشر الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باضافة ذلك اليهم ولو ترى اذ الظالمون الى
قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين قالوا لم نك من المصلين فكذبنا وقلنا ذوقوا العذاب بما كنتم
تكسبون الحادي عشر الايات الدالة على التحسر وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها رب ارجعون فارجعنا نعمل صالحا لو ان لي كرة
فاكون من المحسنين وبالجملة فالايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى تذنيب لا فرق بين الامر والنهي في ذلك فانه كما استحال الامر
بالجمع بين الضدين كذا يستحيل النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط وكما لا يقال تحرك واسكن كذا لا يقال لا تتحرك ولا تسكن و
الخلاف هنا مع الاشاعرة ظاهر وابو هاشم جوز ذلك فان من توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة والسكون فيها فكما
يحرم عليه اللبث فيها كذلك يحرم عليه الخروج منها لان كلا منهما تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما والحق انه مكلف بالخروج
بقصد التصرف والاضرار بالغير اذا كان الخروج يتضمن افسادا للزرع وكذا اللبث فان في الخروج من تقليل الضرر وفي اللبث
من تكثيره وكما تكلف المولج في الفرج الحرام النزع وان كان مماسا للفرج المحرم لانه ارتكاب اقل الضررين فيجب
اكثرهما كما يوجب شرب الخمر دفعا للغصة وتناول الميتة للمضطر ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يبطل الحرمة
كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا ولو فقد استيفاء الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم
بالتخيير والخلو عن حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان وهو يعلم انه يقتل من تحته ان استمر
وان انتقل قتل من يليه ويحتمل ان يقال يستمر فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الا من حي قادر اما ترك الحركة فلا يفتقر
الى استعمال قدرة مسألة الحج الفاسد ان كان لانه حرام من حيث يجب القضاء فلم يجب وان كان واجبا فطاعة فلم وجب القضاء
وعصا بواجب انه يمضي بالوطي المفسد فهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر جديد وقد يجب بما هو طاعة اذا تطرق
اليه خلل ومن القى نفسه لكسر رجله لا يعصي بالصلوة قاعدا بل بكسر الرجل لا بترك الصلوة قائما البحث الثاني في انه لا يشترط
في التكليف حصول الشرط الشرعي اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني
ومنعا ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات والاجماع
اقدامهم على ما هو الواجب ولا اثر للاختلاف في احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمتنع منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم سقط
عنه القضاء وانما اثره في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويلام عليه كذا يعذب على عصيانه وترك الصلوة ويلام
فهذا هو معنى قولنا انهم مامورون بالفروع لنا وجوه الاول المقتضي للوجوب قائم وهو الامر العام الشامل لهم مثل يا ايها
الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرهما والمانع لا يصلح له مانعا اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لتمكن الكافر من الاتيان
بالصلوة بان يقدم الايمان الذي هو شرط كما يقدم المحدث الطهارة التي هي شرط في الصلوة وكذا الدهري مكلف بتصديق النبي
صلى الله عليه واله وان ثبت المقتضي وانتفى المانع وجب الحكم بالوجوب الثاني قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين

الى قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين علق التعذيب بالكفر وترك الصلوة وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار ليس بحجة ولا
يجب تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا
لكن التكذيب سبب مستقل في التعذيب فلا يحال على غيره سلمنا لكن نحمل لم نك من المصلين كما روى عنه صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين ويقال
اهل الصلوة والمراد المسلمون وعليه ان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب
فلو اراد ما لم نات بالصلوة والزكوة كانوا كاذبين فعلم ان المراد ما كانوا من اهل الصلوة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوة
لكن جاز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا وبعدا بانهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعة حال لا يكفي فيه صدقه صورة
واحدة سلمنا العموم لكن الوعيد على فعل الجميع لا على فعل كل واحد لانا نقول لولا الصدق لما كان في روايته قولهم فايدة مع انه حكى
كلاما مستحقا على انهما كثير فايدة وتلك الايات كذبهم الله تعالى فيها اجمع والعجب ان فخر الدين الرازي سلم هذا الاعتراض و
اعتذر بان عدم التكذيب للظهور عند العقل بخلاف صورة النزاع فان العقل ما خفي عنه التكذيب وجب ان يكذبهم فيها
لو كانوا كاذبين وليس بجيد فانه تعالى عقب الاولى بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بل والثالثة بقوله ويحسبون
انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ولولا دخول العقوبة في التعليل لم يكن الادخال جائزا مع ان الله تعالى رتب الحكم على الجميع والتكذيب
وان استقل في مطلق التعذيب لكن الحصول في موضع معين من الجحيم وهو سقر يعلل بالجميع لا بمجرد التكذيب الذي هو سبب لدخول
مطلق الجحيم … ولم نك من المصلين انا لم اكن من اهل الصلوة لا يتاتى في قوله ولم نك نطعم المسكين واهل الكتاب وان صلوا لكن
المراد في عرف شرعنا وهو الافعال المخصوصة عندنا لا التي في شرع غيرنا والحمل على المرتدين تخصيص لان قوله لم نك من المصلين
جواب المجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام في حق الكل … ان يكون كل واحد له مدخل في استحقاق العقاب والا لم
… ويجعل جزءا من المؤثر الثالث قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الى قوله يضاعف له العذاب جعل جزءا لما تقدم
ومن جملته قتل النفس والزنا قوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى نص على الجميع وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة الرابع الكافر … فيها ولما انتهى فيها ولما الامر اما الاولى فلانه يحد على الزنا واما الثانية فلان حرمة … تناوله النهي لكنه
من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه المناسبة للاقتران فوجب ان يكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة
بسبب الاقدام على المامور بالامتثال … النهي والمدعي … سلمنا لكن الفرق تمكنه من الانتهاء مع كفره
عدم تمكنه من الاتيان بالمامور به لانا نقول من احكام شرعنا عدم الحد على المباح وتمكنه من المنهي ان عنى الترك من غير اعتقاد
النية فكذا يمكن من فعل المامور به من غير اعتبارها وان عنى التمكن من الانتهاء لغرض امتثال قول الشارع فلا يمكن حال عدمه الا
كالامر فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر الفعل على وجه الطاعة فافترقا قال السيد … يحد على الزنا على
العقوبة فلولا انه مخاطب بالفروع لما حد لانا نقول انا عوقب على انه لم يخلص نفسه عن الكفر فيعرف قبح الزنا لانا نقول ان هذا
تصريح بانه يعاقب على كفره لا على الزنا وهذا يوجب انه يعاقب وان لم يزن قال وقد كان شيخ من … استعيد لنا
بهذه الطريقة فقال انا اقول ان الكفار مخاطبون بالترك دون الافعال … فقلت هذا
خلاف الاجماع لان الناس بين قائلين احدهما قائل بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم غير مخاطبين بشيء اصلا لكن الفرق معتبر
في ترك هذه القبائح كما اعتبر في الافعال لانا امرنا بتركها تقربة الى الله تعالى فمن لم يتركها لذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا
يكون مطيعا لله تعالى ولا ممتثلا لامره واذا لم يصح القربة من الكافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا الخامس
لو لم يتعبد الكافر بالشرع لكان معذورا في تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم والامتناع من تصديقه والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان الشرطية
ان الغرض في تصديقه هو المعرفة بشرايعه كان الغرض من بعثته هو اداء الشرايع فمن لم يكلف ما هو الغرض في ايجاب التصديق
لا يجب ان يكون مكلفا بالتصديق السادس التكليف جائز عقلا وقد وقع اما المقدمة الاولى فلانه لو خاطب الشارع الكافر
من فهم المكلف وقال ادوا واجب العبادات تلك الشروط معها ما الايمان واجب عليه الاتيان بالايمان مقدما عليها لم يلزم الا استحالة
قطعا واما الوقوع فلما تقدم من الايات ولقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الى قوله ويؤتوا الزكوة السابع لو كان حصول الشرط الشرعي

في الفعل شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وكل ذلك
باطل قطعا احتج المخالف بوجوه الاول لو وجبت الصلوة على الكافر فاما حال كفره وهو محال والمحال لا يكون مامورا به او بعده
وهو باطل بالاجماع على سقوطها ح الثاني لو وجبت عليه لوجب القضاء كالمسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادة
الثالث لو وجبت لامكن الامتثال وهو منتف حال الكفر والجواب عن الاول انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حال الكفر مكلف
بان ياتي بالعبادة حالة الكفر ونحن لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم ياتي
بالعبادة وليس فائدته الا العقاب في الاخرة كما قررناه في اول المسئلة لا في احكام الدنيا وعن الثاني بالمنع من وجوب القضا
لكل امر كالجمعة والفرق بينه وبين المسلم ظاهر فان ايجاب القضا بعد اسلامه يوجب نفرته عن الاسلام لطول زمان كفره
بخلاف المسلم وعن الثالث ان الامتثال ممكن كما بيناه بان يسلم ويفعل كالمحدث **البحث الثالث** في ان الامر يقتضي الاجزاء قد عرفت
ان المراد من كون الفعل مجزيا هو الاتيان به كافيا في سقوط التعبد وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة
فيه من حيث وقع الامر به وقد فسره قاضي القضاة بانه اسقط القضاء وقد تقدم ابطاله وقيل هو كما اخترناه والعبادة الواقعة
على الوجه … وليس معنى قولنا ان العبادة مجزية انها حسنة لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فنقول
اختلف الناس هاهنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم وابو عبد الله وقاضي القضاة
عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة لنا وجوه الاول
انه فعل المامور به فيخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله
اولا فيلزم تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر قد كان متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه
كذلك هذا خلف الثاني لو بقي في عهدة التكليف بعد اتيانه الفعل فاما ان يكون بنفس اعداده مخصوصة او بدلها وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح
من غير مرجح واما الثاني فللترجح ولعدم النسخ لو كلف بغيره من العبادات الثالث اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او يقصر عهدته
بما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء الرابع لو لم يقتض
الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان متناقضا الخامس لو لم يدل على
الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله السادس القضاء استدراك لما فات من الاجزاء فيكون تحصيلا
للحاصل احتجوا بوجوه الاول النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده الثاني لو وجب الاجزاء لما كان …
الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضاء الثالث الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مامورا به فاما دلالته على سقوط
التكليف فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مامور بالصلوة
بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد امتثل فخرج عن العهدة فلا يجب القضاء والجواب عن
الاول بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد انه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به لو فعل المنهي عنه وجعله سببا
فيه والامر لا يدل الا على اقتضاء المامور به … فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى للامر مقتضى اخر
وعن الثاني ان الحج والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان
الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامها وعن الثالث
ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء اخر وهو المراد بالاجزاء وعن الرابع بالمنع من الملازمة
فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء ليس هو امر بما من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد
اتى بالمامور به على وجهه بل القضاء استدراك لمصلحة امر به اولا من الصلوة مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد في
المنع من الامر … فاذا ظهر الحدث علم انتفاء الامر … بالسهو **البحث الرابع** في ان الاخلال
هل يوجب القضا في هذه المسئلة صورتان احديهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي الاخلال به القضا بنفس الامر ام لا
بل بامر جديد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء وجماعة الحنابلة بالاول لنا وجوه

الامر المقيد بوقت لا ينبا ولعنزم فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما المقدمة الاولى فظاهرة ان قوله افعل يوم الجمعة
لا ينبا ولعنزم يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فعلها بعدها الى بعض ما
قلتموه لكنه غير محل النزاع اذ يبقى الدال على الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة
لطلب يوم الجمعة وغيره من الايام واما الثانية فظاهرة الثاني لا فرق في نسبتها قبل يوم الجمعة الى يوم الجمعة وما بعده
كما لا يدل على حكم ما قبله كذا لا يدل على حكم ما بعده فقضيته للتسوية وغيره نقل للفرق بينهما اما اولا فلصلاحية الوقت للاشتغال
بالفعل على وجه القضا وعلى وجه الظن بالبقا واما ثانيا فلصدق انه مامور بعد الوقت للاستصحاب ولان بقاء وجه الاشتغال
ليس شرطا الثالث الاوامر السمعية تارة تستعقب القضا وتارة لا تستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص
الرابع قال صلى الله عليه وآله من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وقال فعدة من ايام اخر فاوجب القضا ولو
كان القضا يجب بالامر الاول لكانت الفايدة التاكيد لكن فايدة التاسيس اولى لانها اكثر فايدة وفيه نظر فان دلالة الامر
على القضا اكثر فائدة الخامس الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا اوجبت الصلوة في وقت دون
وقت اخر وكذا الصوم وباقي العبادات بل ربما ان يكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم من
ايجاب الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يلزم القضا بمجرد الامر بالاداء السادس تعلق الحكم بوقت يستلزم حكما يرجع الى
المكلف نفعه لان الاصل في الشرع الاحكام سواء ظهرت الحكمة او خفيت وتلك الحكمة غير حاصلة في غير ذلك الوقت لان الاصل العدم
ولانها لو حصلت في غيره فان كانت ان يكون ايجاب الفعل فيه اولى فكان القضا اولى من الاداء وان كانت مساوية كان
تخصيص احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح ولانه صلى الله عليه وآله قال حكاية عن ربه تعالى ما تقرب المتقربون الي بمثل اداء
ما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل في وقته واذا لم يكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضا السابع لو
وجب القضا بالامر لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة الثامن لو اقتضاه لكان اداء ولكان سواء والتالي
باطل فالمقدم مثله احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن موجبا للقضا لكان ايجاب القضا مثلا فالظاهر الثاني ان الزمان
ظرف فلا يؤثر اختلاله في السقوط كالدين الثالث الوقت كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة الرابع
الواجب في المقيد امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما وجوب المطلق فلان
المقيد واجب والمطلق جزء منه وايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته واما الثاني فظاهر الخامس قال صلى الله عليه وآله
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني السادس المطلوب بالامر
هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل السابع الغالب من
الاوامر الشرعية القضا بتقدير فوات الفعل في وقته فيحمل النادر عليه الثامن الغالب وجوب القضاء فلا بد له من مقتضي
والاصل عدم ما سوى الامر السابق فكان هو المقتضي التاسع لو وجب القضا بامر مجدد لم يكن قضاء بل كان اداء كالامر الاول
العاشر لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل الحادي عشر الاصل بقاء ما كان على
ما كان وقد كان الوجوب ثابتا اولا فكان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن الاول خلافا فالظاهر لزم
من ايجاب عدم القضا مع اقتضاء الامر للقضا لا من عدم ايجاب القضا وبينهما فرق ونحن لا نقول بان الامر يقتضي ايجاب
عدم القضا بل لا يقتضي القضا وعن الثاني بالمنع من كون اختلال الوقت غير مؤثر في السقوط فانا فرضنا الكلام في مقيد
قد سلم بعض ولو اخره لعوقب وهو الجواب عن الثالث وعن الرابع بالمنع من ايجاب المطلق في ضمن المقيد بل في الجزء
الخاص وعن الخامس ان التكليف وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت الاول وانما يفيد لو
كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الامر الاول وهو عين المتنازع وعن السادس ان المطلوب هو الفعل في الوقت المعين
او مطلقا والاول مسلم والثاني ممنوع وعن السابع بان الاصل براءة الذمة والحمل على الغالب مناف له فلا يحمل عليه وعن
الثامن ان القضا انما يجب بامر اخر ودلالة اخرى وكما ان الاصل عدمها فكذا الاصل عدم دلالة الاول عليه وعن التاسع انه

نزاع لفظي ومع ذلك فانما يسمى قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا وعن العاشر بان
الوجوب كما سقط في الوقت الثاني فكذا الاثم اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول فلم يسقط وعن الحادي عشر
ان الوجوب موقت فلا يبقى بعد زوال وقته والا لم يكن للتقييد بالوقت فائدة الصورة الثانية الامر المطلق هو
ان يقول افعل من غير تقييد بوقت اذا لم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب فعله ثانيا بعد ذلك الحق
عندنا ذلك لان الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا فلا يخرج من العهدة الا به اما القائلون بالفور فقد
اختلفوا فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار ابي الحسين تفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد
الجبار وقال الاخرون بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي والاصل ان قول القائل افعل
هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال
الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة
لغوية احتج الاولون بان لفظة افعل يقتضي كون المامور فاعلا مطلقا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا
ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما
وقد امكن الجمع بان يجب الفعل في اول اوقات الامكان كيلا ينتقض وجوبه فان لم يفعل اوجبناه في الثاني لان مقتضى
الامر كون المامور به فاعلا ولم يحصل بعد واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي ايقاع الفعل في الثاني فلم يتناول
ايقاعه في الثالث لانه يتناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير المختص بالثالث لان افعال العباد لا يجوز عليها
التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد لو كانت هذه سبيلها فكان الامر لم يتناول تلك الاعيان وانما
يتناول ما له صورة غيرها المكلف فاذا امر الله تعالى بالحج فقد امر بافعال لها صورة مخصوصة سواء وقعت في هذا الوقت او
غيره واذا كان كذلك وكان الامر لا يختص بالاوقات علمنا انه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الافعال المختصة بتلك
الاوقات فاذا بان ان الوجوب بقيد الفور بان انه قد اختص بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع
بينهما الا على شرط المعصية وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول يميز المكلف عن غيره وكما يصح التكليف به لو نص عليه
فكذا مع الاطلاق **البحث الخامس** في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء اذا قال الله تعالى لزيد اوجبت ان يامر عبده بشيء
لم يكن الله تعالى امر العبد بذلك الشيء لوجوه الاول لو قال السيد لاحد عبيده مر الاخر بكذا ثم قال للاخر لا تطعه لم يعد
مناقضا ولو كان امرا للاخر لكان بمنزلة ما لو قال للاخر اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني وهو متناقض الثاني لو كان
كذلك لكان من عبدك بكذا تعديا والتالي باطل بالاجماع وكذا المقدم الثالث قال صلى الله عليه وآله لاولياء الصبيان
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع ولقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يبلغ وبان الوجوب يستتبع لحوق الذم بهم لو تركوا وهو منتف ولو ثبت لو كان الامر استحق الذم ولان الصبي لو كان اهلا
لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا فامره به
خلاف الاجماع نعم اذا كلف الله تعالى زيدا بان يامر عمرا ثم قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر
بالامر بالشيء هنا امرا بذلك الشيء لا من هذه الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف
بان ذلك مفهوم من امر الله تعالى رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق بانا نعلم ان النبي صلى الله عليه وآله مبلغ وكذا
الوزير **تذنيب** قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء عليهم بمجرد امر الله النبي صلى الله عليه وآله بالاخذ من حيث
الامر لنا بطاعته صلى الله عليه وآله ومناسبة بعثه لوجوب العقلي منه والا انتفت فائدة البعثة لا يقال وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الا
واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب
عليه الاخذ فلا يكون واجبا **البحث السادس** في ان المطلوب بالكلي ما اذا اختلف الناس هنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية

لا يقتضي الامر بشيء من جزئياته فان الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا الثمن المساوي
لاشتراكهما في مسمى البيع واختصاص كل واحد منهما بما يتميز به عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم
له فالامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات بشيء من الدلالات وانما سوغنا البيع بالثمن المساوي لوجود
القرينة الدالة على الرضا به لانحصار الكلي في هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضا بالقليل لتحصيل المطلوب في
الكثير وقال الآخرون المطلوب احدى الجزئيات لان المشترك معنى كلي لا تصور لوجوده معينا فاشتراكه باعتبار مطابقته
الطبيعة الكلية للطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكلي امرا بالجزئيات
وهذا خطأ فان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لامتنعت الحقائق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه على
الاطلاق ومع ذلك فحتى لهم المطلوب احدى الجزئيات ان اراد به واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي
اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي فروا منه

الفصل السابع في المامور وفيه مباحث

الاول في استحالة امر المعدوم خالفنا الاشاعرة العقلاء كافة هنا فجوزوا امر المعدوم لنا ان العقل قاض بقبح ذلك فان
من جلس في بيته يامر وينهى من غير حضور مامور به ولا منهي بعد سعيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن اغرب الاشياء
احالتهم امر الغافل والنائم والصبي والمجنون والسكران بعلة عدم الفهم وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بان الشناعة ثم
لو كلفنا الا المعدوم حال كونه معدوما يكون مامورا وليس كذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص
الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مامور بامر رسول الله صلعم مع ان ذلك
الامر وجد حال عدم الواحد منا وكذا يمكن ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو قدر بقاء
ذلك الطلب الى ان وجد ذلك الولد لصار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز ذلك جاز ان يقوم بذاته تعالى في الازل الطلب الفعل
من العبد الذي وجد فاذا خلقه اصبح وكمل عقله صار مامورا بذلك الطلب لنا في القديم والجواب الشناعة لازمة لانا
وجود الامر في الحال وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين الشناعة لامتناع وجود امر من غير مامور ولان
الصبي والمجنون اقرب من المعدوم في الرتب فاذا لم يجوزوا امر المعدوم لان وجوده محل الاشتراط كان نحو امر الصبي و
المجنون اولى لان العقل والبلوغ في محل الاشتراط والنبي صلعم ليس بامر لنا بل هو صلى الله عليه وآله مخبر بان الله تعالى يامر
المكلفين عند وجودهم بما جاء به النبي صلعم فيصير اخبارا عن الله تعالى بانه سيامرهم عند وجودهم ولا نقول ان الامر حصل عند عدم
المامور منا لكن الفرق ظاهر فان امر النبي صلعم حصل في الحال من سمعه وبلغه الينا بخلاف ما ذهبتم اليه حيث لم يكن في الازل
من يسمع خطابه تعالى وينقله الينا وقد اعتذر بعضهم بمساواة امر الله تعالى لامر الرسول في كونه خبرا في من جاء العقاب
من ترك الفعل وليس بصحيح لامتناع تطرق التصديق والتكذيب ولجواز العفو والخلف في خبر الله تعالى محال ولانه لو كان في
الازل مخبرا اما لنفسه وهو عبث تعالى الله عنه واما الغير ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا واعتذر عبد الله بن سعيد بان
كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم يصير فيما لا يزال كذلك معقولة اذ لا يعقل كلام الا على احد
الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى القديم الى انواع الاساليب واي مخصص خصص بعض المعنى
امرا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل كلاما سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بعدمها ثبت حدوث الكلام فاذا
ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه مع ان عبد الله بن سعيد عني
بالكلام القديم المشترك فلنا الاشتراك لا ينفك عن احد القيود ويلزم من حدوثها حدوثه وقول ابن سعيد ليس بجيد
لانه تسليم لانتفاء الامر في الازل

البحث الثاني في شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله صلى الله عليه وآله
رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة
الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف فكما توقف التكليف
على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم كلاما يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم

قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة
غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ
غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن له ضابط يعرف به جعل الشرع له ضابطا هو البلوغ
واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو نوع تكليف ويؤمر المميز
بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله وبوليه المكلف بالاخراج منه او بقيمته فانه
اهل للذمة من حيث الانسانية المتهيئة بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما
الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع الثاني العقل فلا
يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا يعقل كخطاب الدابة ولقوله صلعم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي
حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة وعطلنا امره وفيه تكليفه بجميع انواع التكاليف
حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة فلا يصح تكليف الغافل والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان فعل الشيء مشروط بالعلم به ولهذا استدللنا بالاحكام على العلم والغافل غير عالم فلا يمكنه الفعل
لا يقال لا نمنع اشتراط العلم فان الساهي قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله وكما جاز صدور اصل الفعل ولا جاز صدور
الفعل ثانيا وثالثا وهكذا وحينئذ جاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون تكليفه مع عدم العلم تكليفا
بالمحال ولان الامر قد ورد بالمعرفة ويستحيل توجهه على العارف والا لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين او على غيره و
المامور يتوقف ان يعرف الامر استحال منه ان يعرف الامر فقد كلف من يستحيل منه العلم بالفعل ولان العلم بوجوب
المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب ان حصل قبل اتيانه النظر وهو لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه
بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان بذلك النظر لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وهو تكليف
الغافل وان حصل بعده وعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه في وقت الكسر لزم تحصيل العلم بالوجوب
لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يجب عليهم الضمان ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى خاطب السكران وهو غافل لانا نقول الضرورة قاضية بان القصد الى الفعل شرط طلب العلم به والتكليف به
طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا للامر بخلاف وقوع الفعل من العبد اتفاقا من غير قصد وايضا الضرورة
فرقت بين تجويز ايقاع الفعل مرة واحدة اتفاقا وبين تكريره واشتراط العلم في الثاني دون الاول ووجوب المعرفة عندنا
عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه بان يكون نظريا القياس لا يقال الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله وغيره من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا لا يدفعه ومع تعويه الاشكال لانا نقول نمنع اولا كون هذه الاوامر للمعرفة
بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل للارشاد ووجوب الضمان
متوجه على الولي بادائها في الحال او على الصبي بعد صيرورته بالغا والمراد من الاية ما لا تسكروا اوقات الصلوة مثل لا تمت
وانت شعبان على معنى لا تتبع وقت التمهيد وانه خطاب لمن ظهر منه مبادي النشاط وهو النمل وقوله حتى يعقلوا
اي حتى تكامل فيكم الفهم لتحصيل تمام الخشوع وطلاق السكران ممنوع عندنا وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من باب
خطاب الوضع وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل وعدم الرابع الاختيار وقد اختلف الناس في المكره على الفعل هل
يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وصار نسبته ما يصدر عليه كنسبة حركة المرتعش سقط
التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه يكون واجبا كوجوب هبوط الجسم عند رميه والواجب غير مقدور فيكون
تكليفا بما لا يطاق وكذا ما يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا ولقوله صلعم رفع عن امتي
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد هنا رفع المؤاخذة لامتناع ارادة الحقيقة فيصرف الى الاقرب مجازا فيها وهو
وكذا رفع المؤاخذة لا يستلزم رفع التكليف قيل عليه الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر

لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب الفعل ويبقى [illegible] ممتنع والا لكان رجحان الفعل على الترك اتفاقيا والعكس
اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز ان يتعلق الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاق حصوله لا بقدرة القادر فهو ممنوع
لانه حصل بالقدرة لكن للقادر الترجيح من غير مرجح وان عنيت به شيئا آخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع
عدم الفعل ثم وجد فاذا لم يحدث امر كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا دون ما قبله و
ما بعده ليس لامر حصل من القادر حتى [illegible] بل كان اتفاقيا فيكون التكليف به تكليفا بغير المقدور وان
حدث امر كان حدوث الفعل من القادر متوقفا على امر آخر وراءه [illegible] اذ ليس كل هذا خلف والجواب انه تقدم
مرارا من ان الجبر غير لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لانه وجوب لاحق لا يوثر في القدرة
السابقة والاتفاق ان عني به ما يصدر لا عن موثر فهو ممنوع وان عني به ما يتاتى [illegible] مع صدوره عن القدرة
فاستواؤه ممنوع المسئلة الخامسة محل القصد فالخاطئ غير مكلف اجماعا فيما هو مخطئ فيه لقوله صلعم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
والاشاعرة خالفوا في جميع ذلك حيث جوزوا التكليف بالايطاق لكن بعضهم ربما دفع الشناعة عنه باللفظ فانكر لفظا
وان لم [illegible] هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة لقوله صلعم انما الاعمال بالنيات
وانما لامرئ ما نوى ولقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يكون اذا قصد المكلف ايقاع الفعل
لوجهه تعالى ويخرج عن هذا الجواب شيئان الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة [illegible] لكن
[illegible] البحث الثالث [illegible]

[illegible]

تعالى عالم بذلك بين ما قلناه انه يجوز ان يكلف الواحد منا غيره بشرط ان يبقى وان يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك
من الله تعالى وعن السابع ان الله تعالى كلفه بالايمان والصلوة جميعا فلم يكلفه نفل الصلوة مضامة للكفر فلم يدخل
الشرط في التكليف وانما دخل الشرط في فعل الامر ميل انه فعلهما فاذا لم يفعلهما فقد اخل بمصلحتين واستحق العقاب عن الاخلال
بهما وعن الثامن ان مذهبكم انه لا يلزم الفعل مضاما للمنع فلم يسقط الفعل عنه من يعتذر بذنب فالسؤال لازم لكم كما يلزمنا
سلمنا لكن لا يكون محسنا لانه منعه من فعل يستحق به الثواب الجزيل وعن التاسع انه لازم لكم لان مذهبكم ان مع المنع الملك
الصلوة ولا يبيت من المكلف تلك الحال وانما يبيت منه بشرط زوال المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذن لا يعلم الرجحان
ولو لزمنا سقوط الذاهب لزمكم ونحن نقول انما يجب الذاهب لثبوت امارة بقاء سالما الوقتها فوجب لفقد الامارة القول
من ترك الا من وجوبه تنبيه ظهر بما قلناه ان الصايم لو تجدد له عذر مبطل الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم
وتعمد الافطار لا يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد ظهر لهما ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي علمائنا
الامامية واحد قولي الشافعية واحد الاختلاف في انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا حالة التكليف بل يجوز
ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر بالفروع البحث السادس يجوز النيابة خلافا
لناسخ انه هل يجوز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهبت الاشاعرة الى جوازه ومنع منه المعتزلة والوجه
عندي التفصيل فانه كان ذلك الفعل مما يتعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة لم يجز دخول النيابة فيه كالصلوة الواجبة و
حجة الاسلام والصوم الواجب مع تمكن المكلف من ذلك كله والايمان كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في ان يكلف الانسان
بايقاع فعل ويقبل ان فعلته انت او استنبت فيه اجبت ولو تمكنا معا عايثت لجاز ورووه من الشارع وما روى عن
النبي صلعم وآله انه راى شخصا محرما يلبي عن شبرمه فقال له احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم حج عن شبرمه
ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابة احتجت المعتزلة بان وجوب العبادة انما كان ابتلاء وامتحانا من
الله تعالى للعبيد وكسر النفس الامارة بالسوء وذلك مما لا يدخله النيابة كسائر صفات النفس من اللذات والالام والحب … الابتلاء
والامتحان قد يحصل بالاستنابة لما فيه من بذل العرض للنائب المساوي للمباشرة او لاشتماله على المنة بتقدير عدم العرض
وذلك لا ينفك عن مشقة وكلفة البحث السابع في شرط حسن الامر اعلم ان الامر انما كان حسنا لان ما امر الحكيم …
به فانه انما امكن ان يرجع شرط الحسن اليه والى هذه المتعلقات اما ما يرجع الى المامور به فامران الاول ان يكون
غير مستحيل في نفسه خلافا للاشاعرة وقد تقدم الثاني ان يكون للفعل صفة زايدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب
او الوجوب او يتعلق به نفع او دفع ضرر يرجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور فامران الاول ما يرجع الى تمكنه بان
يكون متمكنا من الفعل بحضور جميع ما يحتاج اليه في الوقت الذي يحتاج الفعل ان يوجد فيه فان كان الفعل محتاجا
اليه في وقت وجوده خاصة وجب وجوده في ذلك الوقت وان احتاج اليه قبل وجوده وحين وجوده او قبل وجوده
وجب وجوده كذلك وهذه الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الافعال كالقدرة وزوال المانع ومنها ما يحتاج اليه
بعض الافعال كالعلم الذي يحتاج اليه الفعل المحكم والالات التي يحتاج اليها بعض الافعال والارادة التي يحتاج اليها
الفعل الواقع على وجه دون اخر كالسبب المحتاج الى السبب وكاحتياج العلم الى الدلالة والظن الى الامارة ويجب ان يتقدم
الدلالة بحيث يتمكن المكلف من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل وكونه ندبا وكذا الامارة وهذه الاشياء قد يتعذر على
العبد تحصيلها كالقدرة وكثير من الالات فلا يجوز تفويض تحصيلها اليه وقد يمكن كالعلم وبعض الالات فيجوز ان يكلف
تحصيلها اذا كان مصلحة الثاني ما يرجع الى دواعيه بان يكون متمكنا من الدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجا ولا مستغني
واما ما يرجع الى الامر فاشياء الاول ان لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل وهو داخل في التمكن الثاني ان يكون
متقدما بقدر من التقدم يحتاج اليه في الفعل وهو يدخل في تمكن المكلف الثالث ان لا يكون واردا على وجه مفسدة و
اما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تعالى وجب ان يعلم من حال المكلف والمامور به والامر ما ذكرناه وان يكون غرضه تعريض

تعريض المكلف للثواب وان يكون عالما بانه سيقبح ان اطاع ولم يحبط طاعته وان كان الامر ما ذكرناه وان يكون
غرضه غير … وجب ان يعلم حسن ما امر به وثبوت غرضه فيه اما بالدليل او بالخبر وان يظن تمكن المكلف من الفعل ويدل على
اشتراط ما تقدم انه تعالى حكيم وحكمته يقتضي ذلك الفصل الثامن في النهي وفيه مباحث الاول في حقيقة النهي يقابل
للامر بجزء مقتضى من حد الامر وكما قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ولا يحسن التقابل هنا في
في الطلب لاشتمال النهي عليه ولا في القول كذلك ولا في الاستعلاء المحقق كما قلنا في الامر فلم يبق الا الفعل فالنهي
هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وينتقض بقولنا كف والكلام في انها يقتضي بقولنا التحريم والكراهة او
القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر ويشترك الامر والنهي في امور الاول حصول استعمال كل منهما في خلاف ما يقتضيه
صيغته وصيغة كل منهما يحسن استعمالها في غير ما وضعت له الثاني ان كل واحد منهما انما يوصف بانه بمجاز فاعله
الثالث اعتبار الاستعلاء الرابع كل منهما تقييد بما قيد به من شرط او صفة الخامس اعتبار كثير من الشرايط في حسنهما نحو
ان يكون غرض المكلف التعريض للثواب ويكون عالما بانه ثابت المطيع وغير ذلك ويفترقان في امور الاول الصيغة
فان الامر افعل وفي النهي لا تفعل الثاني ما يتميز به كل منهما عن صاحبه الثالث مطلق الامر لا يقتضي التابيد ومقتضى
النهي يقتضيه عند جماعة ولهذا امكن النظر في ان الامر للفور ام لا بخلاف النهي عندهم الرابع شرط حسن النهي قبح المنهي
عنه وشرط حسن الامر انتفاء قبح المامور به واعلم ان الصيغة ترد بسبعة امور الخامس التحريم السادس الكراهة
التحقير ولا تمدن عينيك الثامن بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا التاسع الدعا لا تكلني الى نفسي العاشر اليأس ولا
تعتذروا اليوم الحادي عشر الارشاد لا تسألوا عن اشياء لكنها حقيقة في التحريم في نظر الشرع كما قلنا في الامر ويقول تعالى
وما نهيكم عنه فانتهوا وجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم ومن جعل الامر للقدر
المشترك بين الوجوب جعل النهي للقدر المشترك بين التحريم والكراهة البحث الثاني في ان المطلوب في النهي ماذا اختلف
الناس هنا فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي يقول ان لا يفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد
المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع دعاء الداعي اليه يمدحه العقلاء على انه لم يزن وان لم يخطر بباله ضد من اضداد الزنا فجاز ان
العدم متعلق التكليف احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر
للعدم ولان العدم وان امكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا
بطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا وهو الضد والجواب
لو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لانه لابد ان يكون صفة القدرة موثرة في الوجود لا غير وفيه نظر [illegible]
لا قدرة وعدم الفعل امر عقلي يمكن تعلق القدرة به لتميزه عن غيره وان كان نفيا في الخارج والعدم الازلي وان لم يكن
لكن المقارن للقدرة امكن تعلقها به فان القادر على الفعل قادر على ان يتركه على العدم الاصلي وان لا يغيره فعدم التغير
مقدور له فجاز ان يتناوله التكليف البحث الثالث في ان النهي هل يقتضي التكرار اختلف الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال
اخرون بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو
انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد ادخل تلك الماهية
في الوجود فيصدق عليه الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود فيه مشترك بين التكرار وعدمه ولا دلالة للعام على احد
بنا انكل وحد من القسمين عن صاحبه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق
الادخال الممنوع منه الثاني المفهوم في عرف اللغة التناقض بين قولنا اضرب لا تضرب لاشتمال لا تضرب على عموم اضرب
زيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا فيجب العموم فيه وفيه نظر لان ادعت
بدلالة الامر والنهي على عمومين متناقضين ودلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي سلم لكن لا يوجب التناقض مع
اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات في وقت يستلزم صدق النفي وكذا لا تناقض بين الاثبات

وصدق النفي

في وقت ما فنفي حكم آخر كما لا تناقض بين المطلقتين وفيه نظر لانا نقول انا استدللنا بالعرف على التناقض على كون النهي للدوام
لما تقرر من امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر ولهذا التثنية فلا تشتغل ولان الصيغة على وقت دون
وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المطلوب او لا يحمل على شيء البتة وهو محال او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من
غير مرجح فيقال عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع بحيث يتحقق هذا المسمى وقع الخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر
لان مسمى الامتناع انما يتحقق بعد مضي الرابع السيد اذا نهى عبده عن فعل فمضت مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل صح ذمه
وحسن من السيد عقابه والتعليل بانه فعل المنهي عنه وليس للعبد ان يقول انك نهيتني عن الفعل وقد مضت مدة يمكن ايقاعه
فيها ولم افعله فيها فلم يبق لي تقييدك بما بعد الوقت ولا يقبل العقلاء عذره بذلك الخامس هنا مقدمتان احديهما ان
النهي منشأه المفسدة والا لم يصح النهي عنه والثانية الحكم يبقى ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ويدل عليه ما يأتي من
كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما نقول المنهي عنه قد ثبت انه منشأ المفسدة والاصل بقاؤه فثبت المفسدة والاصل بقاء تلك
المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع السادس لم يزل العلماء في جميع الاوقات يستدلون على الدوام في النهي السابع لولا
الدوام لما ثبت تحريم الزنا والربا وغير ذلك من المنهيات ما تنافى ذلك باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر لمنع الملازمة
في كل نهي لا ينفك عن وجه القبح ومنع بطلان الثاني في غيره فانا المنازع الثامن الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فتعين
العمل به اذ مع تركه لا يأمن ارتكاب المحظور احتج المخالف بان النهي قد يرد معه التكرار بالاجماع وقد يراد منه المرة الواحدة كقول
الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم والمراد في هذه الساعة ويقول المنجم لا تفتصد وليس مراده بذلك التعميم والحائض نهيت
عن الصلوة والصوم وليس المراد من ذلك في كل الاوقات والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر
المشترك وايضا يصح ان يقيد بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا تناقض في احدهما فيكون موضوعا للقدر المشترك ولو كان
للدوام لكان عدم الدوام في بعض الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع والجواب عن الاول ان عدم الدوام انما يكون لقرينة حالية
او مقالية اما مع تجرده عن القراين فلا نسلم انه يراد به المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم من صورة المريض والمنجم اذ المتعارف
ان امرهما ليس للتكرار والمقالية ثابتة في الحايض لدخولها تحت الاوامر المتعلقة بالصلوة والصوم والاصل فيهما ان الطهارة
كانت شرطا وقد انتفت انتفى التكليف ولهذا قلنا بالتكرار هنا ايضا فيجب ترك العبادة كلما جاء الحيض ويعدم بعدمه ولو
صلت او صامت بعد الحيض حسن ذمها وعن الثاني ان القراين المنضمة الى الالفاظ قد تخرجها عن حقايقها والتاكيد مستعمل
في العرف وعن الثالث انه لو لم يكن للدوام بل للمرة لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل قد يخالف عند قيام ما
يختص به ونحن انما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة صارفة عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد تذنيب اذا ثبت
ان النهي للتكرار وجب ان يفيد الفور لاستلزام التكرار ذلك والقائلون بالعدم لم يوجبوا الفور فيه البحث الرابع في
امتناع اجتماع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون واحدا بالشخص اما الاول فيمكن
توارد الامر والنهي معا عليه بان يكون احد جزئياته مامورا به والاخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود
فانه نوع ينقسم الى السجود لله وهو مامور به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وتوهم
المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل ان ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم
لا بنفس السجود وليس بجيد اذ لا تناقض مع تغاير المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم فان اختلاف الاضافات
والصفات يوجب المغايرة والشيء لا يغاير نفسه وقد قال الله لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ثم امر بالسجود لله تعالى وليس
المامور به هو المنهي عنه ولا خلاف في عصيان الساجد للصنم والشمس بنفس السجود والقصد معا وتوهم السجود نوع واحد
قلنا نعم لكن ينقسم بانقسام المقاصد فان مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون الله تعالى واختلاف وجوه الفعل
كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية المانعة من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاتحاد في الواحد ولا اتحاد
مع المغايرة واما الثاني فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالة توجه الامر والنهي معا

معا اليه عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني فهو محل النزاع كالصلوة في الدار المغصوبة فانها تشتمل على جهتين
احديهما كونها صلوة والاخرى كونها غصبا وفيه وقع النزاع فمنع منه جماعة الامامية والزيدية والظاهرية والحنابلة وهو
مروي عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي وذهبوا الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ولا
عندها ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الرازي الا في موضع واحد فانه قال يسقط الفرض عندها لا بها وهو الذي اختاره
مصنفيهم من المتكلمين وقال الغزالي وجماعة الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا حرج في فعله و
المنهي عنه مطلوب العدم ويتعلق بفعله الحرج والجمع بينهما ممتنع لاستحالة الجمع لو اتحد الوجه اما مع تعدده كما
في الدار المغصوبة حيث كان لها جهتا صلوة وغصب وكل منهما يصح انفكاكه عن الاخرى فلا استبعاد في الامر بها من حيث انها
صلوة والنهي عنها من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب في الدار فانه يكون
ممتثلا لامر الخياطة عاصيا للنهي لدخوله فاستحق العقوبة باحد الاعتبارين والاحسان بالاخر كذا الصلوة هنا اشتملت
على امرين احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم ونعارض بان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لانها صلوة
خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت المكيف يقتضي ثبوت المطلق والصلوة مامور بها فعلها اتحد الصلوة لا انفك
متعلق الامر والنهي او اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل
منهما منهيا عنه [illegible] الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي
واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما اجماعا وهو غير صورة النزاع لاستحالة انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم
الا انهما في الصورة المعينة يتلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة
في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا عند من يجوز التكليف بالمحال فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في
الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا بها
لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق
شغل الحيز جزء ماهية مطلق الصلوة والشغل المعين جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية
هذه الصلوة منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها والنزاع فيه بل في هذه الصلوة بل
عليه النزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه لا ينهى عنه انما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به
هل ينهى عنه وما نفيتموه وجوابه ظاهر اذ حكم الامر بالماهية ليس امرا بشيء من افرادها والا لو امتنع ذلك لامتنع النهي
عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه نظر لان النزاع في صحة
الصلوة في الدار المغصوبة الشخصية لا في مطلق الصلوة ثم لو كان المعين منهيا عنه كان باطلا وهو خلاف مذهبهم وبين الصلوة
في الدار المغصوبة والمثال الذي ذكرتموه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا تلازم بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي واطلاق
المامور بها ليس لمطلق بل الواقعة على الوجه المطلوب شرعا بان يجمع شرائطه ولهذا لا يصح ان يقال الصلوة بغير طهارة
صلوة والصلوة مامور بها احتج المخالف بوجوه الاول قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة والاوقات المخصوصة والكراهة
تنافي الوجوب والتحريم كما ينافي الوجوب والكراهة الثاني لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف والتالي باطل
بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة بقضاء صلوتهم في الاماكن المغصوبة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الباطل
غير مسقط للفرض الثالث لو لم يصح الصلوة لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اجماعا ولا اتحاد فان
الامر بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب عن الاول
ان متعلق الاحكام انما هو التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يفد لجمع النهي الموصوف فيقلب مثل التعرض لنقا[illegible]
لا بل ما الصلوة في المعاطن وبطن الوادي فالصلوة في الوادي والتعرض للرشاش في الحمام وغير ذلك من النظائر وفيه نظر لانا

التعرض لهذه الاشياء الازم للصلوة الشخصية ومن الثاني بمنع الاجماع على سقوط القضاء فان الامامية اجمعوا واوجبوا قضاءها
وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقهاء ولو كان ذلك اجماعا لما خفي عنهم وعن الثالث ما تقدم من ان الكون الذي هو
غصب منهي عنه وهو جنس الصلوة فلا يكون مامورا به والكون المطلق قد ينقسم الى نوعي الغصب والصلوة وهما منهيان
وايضا لو صحت الصلوة لصح الصوم يوم النحر والجواب والاعتذار بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل ضعيف وهذه
المسئلة قطعية اما من يعتقد البطلان فلاستلزام الصحة الجمع بين الضدين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد
على الاجماع **تذنيب** قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة عصى باللبث والخروج وجعل الخروج متعلق الامر والنهي معا وهو خطا
لاستلزامه التكليف بالمحال فان الخروج متعين عليه للامر فعله شغله المعصية وشرطه فلا يكون متعلق النهي وفيه نظر فان
الخروج تصرف في مال الغير فيكون حراما ويمنع وجوبه بل الواجب ترك التصرف في كل ان ويكون في الزمن الثاني لا يتم الا بالخروج
مستندا الى فعل الذي هو المتوسط فلا يستلزم وجوبه **البحث الخامس** في التضاد بين تحريم الوصف اللازم ووجوب الاصل
ان الشيء اذا كان حرام الوصف كان مضادا لوجوب اصله وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة انه
اذا وجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد او وجب الطواف ونهي عن ايقاعه مع الحدث والاصل في ذلك ان
القائلين بصحة الصلوة في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره
فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا فمنع ابو حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع
مطلوب ومن حيث انه واقع في يوم العيد غير مشروع والطواف مشروع وايقاعه في حال الحدث منهي عنه والبيع من حيث
انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد او زيادة في العوضين في الربويات منهي عنه والطلاق من حيث
هو انه طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه وحرام والوطء من حيث انه حراثة مشروع ومن حيث وقوعه
في حيز المنكوحة مكروه فجعل ابو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك لا يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى
الوصف لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم لا الصوم الواقع فيه والشافعي الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله
قسما اخر والشافعي خرج من قاعدته في طلاق الحائض وتاول ذلك بان صرف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة
او لحوق الندم عند الشك في الولد وابو حنيفة خرج عن قاعدته في بطلان صلوة المحدث دون طوافه لان الدليل دل على
كون الطهارة شرطا في صحة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وهو نفي للصلوة لا نهي لنا انه لا فرق عند اهل اللغة
بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه اذ لا معنى لايقاع الصوم في يوم سوى فعله
فيه واذا كان فعله فيه محرما كان ذلك مضادا للوجوب لا محالة ولو قال السيد لعبده اطلب منك الخياطة وانهاك عن ايقاعها
وقت الزوال لم يات بالمطلوب فان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة
لان المراد الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع والصلوة في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة من الفقهاء من منع من
صحتها فلا يرد عليه شيء ولمن يدعيه ان النهي نهي عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر خارج عنه ومنهم من
صححها وصرف النهي عن اصل الصلوة ووصفها الى غيره وتفاصيل المسائل ليس على الاصولي بل الى نظر المجتهد في الفروع فليس على
الاصولي الا حصر الاقسام الثلثة وهو ما يرجع النهي فيها الى ذات المنهي ووصفه وما يجاوره وبيان حكمها في التضاد وعدمه
البحث السادس في ان النهي هل يدل على الفساد اختلف الناس في ذلك والتحقيق ان نقول المنهي عنه ضربان احدهما لا يوصف بصحة
الفساد والصحة الاجزاء كالجهل والظلم ونحوهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومنهما ما يصح ان يتعلق به كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة
تتعلق الاحكام بذلك فاذا علقنا النهي هل يدل على الفساد ام لا فانما نشير بذلك الى الثاني من القسمين وقد اختلف فيه العلماء فمنهم
من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منع ومنهم من لم يجعله دالا من حيث اللغة ويدل من حيث الشرع ونحن نقول ان النهي ان كان
عن الشيء لغيره لم يدل على الفساد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء وهو قول الشيخ ابي جعفر الطوسي من علمائنا وبه قال واحد وان
كان النهي عن الشيء لنفسه او لوصفه فان كان الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو اختيار

اختيار ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر
كافة وجماعة من المتكلمين ان النهي يدل على الفساد مطلقا وذهب جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وجماعة من
الحنفية وجماعة من المتكلمين ان النهي يدل على الفساد مطلقا وذهب جماعة من الاشاعرة المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن
الكرخي والقاضي عبد الجبار الى انه لا يدل على الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة واليه ميل
السيد المرتضى ههنا مقامان الاول في النهي في العبادات يدل على الفساد وبيانه ان المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو
متحقق مع النهي لانه بعد الاتيان بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فلان المنهي عنه ليس
المامور به فان المنهي عنه قبيح والمامور به حسن وهو انما اتى بالمنهي فلم يكن اتيا بالمامور به كالامر بالصلوة فتصدق
واما الثانية فظاهرة فان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز
ان يكون فعل المنهي عنه سببا للخروج عن العهدة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت
اسقطت منك الفعل ولان اللفظ لا يدل عليه بمنطوقه ولا بمفهومه الا المنع من الفعل والفساد عدم الاجزاء وهما متغايران ولا
يلزم من انتفاء اللازم فانه لا يلزم من النهي الفساد كما قلنا لو قال لا تصل في الثوب المغصوب وان صليت صحت صلوتك ولعدم
الفساد لانه لو لم يلزم التناقض ولان النهي لو دل على الفساد لكانت الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة
والجواب قد بينا ان المنهي عنه مغاير للمامور به وان الاتيان بالمامور به لم يخرج عن العهدة فضلا من ان ياتي بالمنهي عنه فانه في
معدم للمخرج والمثال الذي ذكره لو وقع لدل على ان النهي ليس عن الصلوة ولا عن صفتها بل عن وصف منفك كما في الصلوة
في الاماكن المكروهة والفرق بينه وبين الصلوة في المكان المغصوب ان ما ستر الانسان الثوب ليس جزءا من ماهية الصلوة
ولا مقوما لشيء من اجزائها فيكون اتيا بعين الصلوة المامور بها من غير خلل عنه انضم الى ذلك الفعل فعلا اخر محرما ولا يقدح
في الخروج عن العهدة وبهذا الجواب عن النهي في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة لرجوع النهي هناك الى وصف مجاور عن ماهية
الصلوة ونحوها الامر والنهي يدل على الفساد بالالتزام فان النهي يدل على المنع وقد ثبت ان المنهي عنه مغاير للمامور به فلا يكون فعله اتيا
بالمامور به فلا يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا وهو المراد بالفساد هنا المقام الثاني في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد فقد
عرفت ان الفساد في المعاملات يراد به عدم ترتب احكامها عليها فاذا قيل هذا بيع فاسد كان معناه انه لم يفد الملك واذا قيل طلاق
فاسد كان معناه انه لم يفد بينونة ولا تحريما واذا قيل نكاح فاسد كان معناه انه لم يثمر اباحة البضع اذا ثبت هذا فنقول لو دل
النهي على الفساد بهذا المعنى لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء الاولين فظاهر
لان لفظ لا تبع مثلا ليس موضوعا للفساد بمعنى عدم ترتب الحكم البيع عليه ولا لمعنى هو جزء منه واما انتفاء الثالث فلان شرط هذه
الدلالة الملازمة الذهنية وهي منتفية فانه لا يلزم من ثبوت تحريم البيع ثبوت عدم ترتب حكمه عليه ولا استبعاد في ان يقول
الشارع نهيتك عن البيع وان فعلت يحصل لك الملك كما في البيع وقت النداء وكما نهيتك عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب او
عن الثوب المغصوب مع حصول الطهارة ونهيتك عن الذبح بسكين الغير لكن ان فعلت حلت لك الذبيحة ولا تناقض بخلاف
حرمت عليك الطلاق وامرتك به او اوجبت اياه والوطء في الحيض يفيد احكام الوطء الصحيح من لحوق الولد ووجوب المهر و
التحليل للزوج الاول وايضا النهي عن العقد والايقاع انما يدل على ان صدوره من حكيم على قبحه ووجوب الاخلال به او على كراهته
لو فعل فكون الفعل قبيحا مكروها وحكمه ثابت لان قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به فانه قد ينهى عن البيع لان الملك لا يقع به تارة
ولانه مفسدة في نفسه وان وقع به الملك تارة ولانه يشغل عن واجب نحو البيع مع تعين وجوب الصلوة واذا امكن ذلك امكن
ان يكون النهي عن البيع او جزء لغرض مغاير لانتفاء احكامها لا يقال ينتقض ما ذكرتم بالنهي في العبادات فانه يدل على الفساد لانا
نقول قد بينا الاختلاف في العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه الاول الفعل المنهي عنه معصية والملك
والمعصية يناسب المنع من النعمة فعلى الاعتبار يبعد الملك لمناسبة ترجيح المناهي الوادية الثاني المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشا لمصلحة
الخالصة او الراجحة والا لزم ان يكون الامر والنهي بخلاف الحكمة ولا منشا لمصلحة المساوية والا لكان النهي عبثا وايضا الاشتغال به

الفساد فيه

يحكى عنه العقلاء والقول بالفساد يقتضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به فوجب ان يكون منشأ
المفسدة الخالصة او الراجحة وعلى كلا التقديرين يجب الحكم بالبطلان لاشتماله على اعدام ما لنا المفسدة الثالث
قال صلى الله عليه وسلم من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو ترتب عليه حكم
لم يكن مردودا الرابع الاجماع على الفساد فانه لم يزل العلماء يستدلون على فساد الربا والزنا بمجرد النهي الخامس النهي
نقيض الامر والامر قد ثبت انه يدل على الاجزاء فالنهي يدل على الفساد السادس النهي يدل على المفسدة الخالصة
او الراجحة والقول بالفساد سعي في اعدامها فلا يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي الفاسدة السابع لو ثبت الحكم مع
النهي عنه لكان طريق ذلك الشرع اما امرا او اباحة او ايجابا وكل ذلك يمنع منه النهي الثامن النهي عن الفعل اذا منع
منه وجب ان يكون مانعا من احكامه التاسع ... قابل للفساد فاذا كان بالنهي ينتفي كون الشيء شرعيا
فالاجزاء لا يعقل الا شرعيا فليس بعد ذلك الا الفساد العاشر لو لم يعقل من النهي الفساد لم يكن التحريم دليلا عليه لكان
لا يعقل من قوله حرمت عليكم امهاتكم فساد هذه الانكحة وبطلانها والجواب عن الاول افادة الملك من المعصية نعم انه
يناسب الشرعية ويمنع الفساد في جميع المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا للنهي فان زوال الملك
المعصية نعم ايضا يناسب الشرعية ويمنع الفساد في جميع المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا
للنهي فان زوال الملك عن البائع لا ... المنهي عنه امر مناسب ... وعن الثاني ما تقدم من جواز كون الفساد لا من حيث
نفس النهي عنه بل لمنعه عن فعل مطلوب للشارع وعن الثالث ان البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق
لامر الله تعالى والثاني انه سبب الملك والقول بالاول ادخال في الدين ما ليس منه فكان مردودا واما الثاني فلا نسلم انه ليس من
الدين فان المالك وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا وفعل المباح في الدين فلا يخلو اما ان يريد ان الفاعل اتى
عنه مدخلا للفعل في الدين او الاحكام والاول باطل فان المزيل النجاسة بالماء المغصوب لا يعتقد ان ذلك من الدين بل يعتقد
انه يعصيه والاراد والثاني منعنا انه ليس من الدين لا يقال لو فعل الانسان ذلك معتقدا انه يتوسل من الدين لزم ان يكون
مردودا عليه فلا يثبت احكامه لانا نقول انا يجب ان يكون رد ما من الدين لا غير فاما يكون كذلك اذا جعلناه بخلاف ما اتفقوا
كما لو قال انسان من دام الدخول الى دارك فهو مردود فاذا اره مردود من الدار والملزم عدم ثبوت احكامه واجاب قاضي
القضاة بوجوه الاول ان لفظ الرد يفيد نفي استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والقبول يفيد استحقاق الثواب فلفظ
الرد كالنهي في اقتضاء القبح ونفي استحقاق الثواب ونحن نقول ان النهي عنه لا يستحق به الثواب الثاني يجب ان يبين ان
الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ثم يرده وهذا انما يتوجه على من قال في الاستدلال ان الاجزاء ليس من الدين الا من قال
ان الفعل نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء احكامه الثالث النهي ابلغ من لفظ الرد لان طاعة الله مردودة
وليست منهيا فاذا لم يدل النهي على الفساد فلفظ الرد اولى بذلك الرابع هذا خبر واحد لا يصح ان يتعلق به في ذلك
وعن الرابع بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي في الفساد في الجميع وهذا حكموا في كثير من المناهي بالصحة فلا بد وان يكون
احد الحكمين للقرينة فعليكم الترجيح وهو معنا لانا لو حكمنا بالفساد لكان الحكم بعدمه في بعض الصور تركا للظاهر ولو قلنا
انه لا يقتضي الفساد لكان اثباته في بعض الصور لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وعن الخامس لا يلزم من دلالة النهي على الفساد
لامكان اشتراك الاشياء المتضادة في الاحكام سلمنا لكن دلالة الامر على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على
الفساد لامكان اشتراك الاشياء الخ وعن السادس ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف عارض فلا الفساد في الماهية وعن
السابع لا نسلم انحصار طريق دلالة ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه قد يقول الشارع نهيتكم عن البيع واذا بعتم
على هذا الوجه فقد ملكتم او بالعقل وعن الثامن بالمنع من الملازمة والاحكام تابعة لوجود الفعل والصحة وعن التاسع
ان اردتم بان النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه مرادا وطاعة وقربة فصحيح وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوع فانا كما
الاجزاء والفساد لا نعلمهما الا شرعيا فجاز ان لا يستفيد احدهما من مطلق الامر لا يقال الاجزاء لا نعلمه الا شرعيا ولا شرع فيه
يكون

فيكون صحيحا والصواب التوقف من حكم بصحته وفساده على دليل منفصل وعن العاشر ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قلنا
في النهي وانما علم فساد انكحة الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل **البحث السابع** في مواضع من هذا الباب وقع
فيها الخلاف الاول قال ابو عبد الله البصري المنهي عنه انما كان نهي يدل على الوجه المنهي عنه اذا انتفى عنه شرط من شرائطه
الشرعية فانه يجب ان يفسد كبيع الغرر وما لم ينتف عنه شرط من شرائطه الشرعية لم يفسد واعترضه ابو الحسين بان فساده
يجب لو كان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن شرطا في صحته لم يجب فساده ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه
شرعيا وايضا انما يستدل على انتفاء شرط الشرعي فان علمتم ذلك بظاهر النهي فقد سلمتم ان ظاهر النهي يدل على الفساد وان علم
بقرينة فاخبرونا عن تلك القرينة لتكونوا قد اشرتم الى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل وان قالوا
علمنا ان ذلك شرط في الصحة بدليل غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة ثم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة
بغير وضوء فقد اشار قاضي القضاة الى ذلك علمنا فساد الصلوة الا انه لم يكن الوضوء شرطا من الصلوة بغير وضوء اولا الثاني
النهي عنه الفاسد هو ما يتوصل به الى تحليل محرم في الاصل كاكل الميتة واستحلال الفروج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة الى
محرم في الاصل وهذا باطل فان مراده ان كان ان الحرام صار به حلالا على التحقيق فهو مناقضة لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير
فاسد اذ لا معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الفروج ثم ان هنا امورا نهي عنها وهي وصلة الى
تحليل هذا المحرم من الفروج ما كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد فهو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري
وان اراد ان لفظنا انه اذا توصل بالمنهي عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لانه تحليل الشيء بنفسه لا معنى
لكون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها لا يوصل الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لانه تحليل الشيء بنفسه
معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها هذا المحرم وكانهم قالوا انا لم توصل الى الاباحة بهذا المحرم لانه لا يوصل الى الاباحة الثالث النهي
عن الفعل اذا كان لمعنى يخصه اقتضى فساده كبيع الغرر واذا لم يكن لمعنى يخصه لم يقتض فساده كالبيع وقت النداء وهو باطل
فان المقتضي للفساد هو فقد شرط من شرائط الصحة ولا يمتنع ان يرجع ذلك تارة الى الشيء المنهي عنه كما لا يمتنع ان يرجع الى غيره
فان بيع الحر منهي عنه كما لا يمتنع لمعنى في العاقد لا في العقد ومع ذلك فهو فاسد لا يقال انه يختص العاقد والمعقود عليه
تعلق بالعقد فيرجع اليه لانا نقول فيجب ان يفسد بيع حاضر لباد لان النهي عن ذلك انما كان لمعنى في المتعاقدين وفيه نظر
الرابع قال بعضهم ما نهي عنه لحق الغير لا يفسد وما نهي عنه لشرط شرعي فانه يفسد وهذا باطل لان الانسان قد نهي عن بيع ملك
غيره لحق ذلك الغير فانه لو اذن فيه جاز ومع ذلك فيفسد العقد لو لم ياذن وفيه نظر ويدخل تحته الصلوة في الدار المغصوبة
فقال جل الفقهاء وابو اسحق النظام ان الصلوة مجزية مسقطة للفرض ومنع الجبائيان والامامية والظاهرية ان يصح ذلك
تقدم ولان صحة الصلوة اما ان يراد بها انها داخلة تحت التعبد او انها تقوم مقام ما يدخل تحت التعبد والاول باطل لاستحالة
التعبد بالقبيح والثاني يكفي في نفيه انه لا دليل يدل على انها تقوم مقام ما يدخل تحت التكليف واذا لم يدل الدليل على ذلك والامر داخل
تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد وعلى هذا التقدير لا تجزي صلوة من ستر عورته بثوب مغصوب وعليه المعتزلة
واختلفوا في سترها بثوب تعلق انه ليس فوقه شيء مغصوب فجوزها بعضهم لانه يحلل في الثوب الا ما ليس من الصلوة ومنعها
اخرون لان قيامه وقعوده تصرف في كلا الشيئين وهو المغصوب وقالت المعتزلة ايضا ان المودع او الغاصب اذا طولب
برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلوة مع اتساع الوقت لا تصح صلوته وان ضاق الوقت بحيث يخاف الفوات لو تشاغل
بالرد لم تبطل ان لم يتضرر المالك بالتاخير ضررا شديدا وان تضرر بطلت وكذا قالوا لو صلى وهو يرى من يغرق او يطلب
ويرجوا تخليصه بطلت وهو حق بقبح الصلوة في هذه المواطن اجمع اما ابان الغاصب في الدار المغصوبة فانه حق وظاهر لان
ذلك السير تصرف في الدار فلا يكون متعبدا وكذا لو منع من الخروج من الدار التي غصبها فان صلوته صحيحة لانه مع المنع ينتفي تحريم
العقود واذا جازت العقود صحت صلوته وكذا لو صلى في ملكه وبحضرته غريق على رجل فمنعه من التصرف لان ذلك ان كان قبيحا ليس
من الصلوة قالوا والذبح بسكين مغصوبة لا يقتضي تحريم الذبيحة لان الذبح منهي عنه وقبح الا انه كان وصلة الى اباحة اللحم

كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة التصرف والنهي لا يدل على فساده ومثل ذلك لان النهي عنه لمعنى في نفسه لا لانه ليس بوصلة
اباحة اللحم ولو كان الذبح مما تعبدنا به كذلك لانا اذا علمنا ان الغرض بالذبح التصدق باللحم وعلمنا ان اللحم يصير مباحا بالذبح
بسكين مغصوبة جاز التصدق به والماء المغصوب اذا ازيل به النجاسة والسكين المغصوبة اذا وقع بها الختان كالملوك في
ازالة النجاسة وازالة ذلك من اللحم فلم يبق بعد ازالتها وبعد قطع ما يجب قطعه في الختان شيء يتوجه الامر اليه فيتمثل قال في
والصحيح لمن شهد رمضان مع الخوف على النفس يسقط به الفرض لانه لم يوجب عليه في الصوم افعال وانما اخذ عليه الكف عن افطار
وليس يجب عندنا الامامية لانه قد اخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها ان يكون طاعة وكان الكف عن هذه الافعال من حق
الكف عنها ان يكون صوما والكف مع الخوف على النفس معصية وكان ان ينوي الصوم ومن حق كونه صوما كونه طاعة فاذا
كان الصوم معصية لم يمكن ان ينوي به الطاعة لا يقال نية الصوم لا يدخل في ضمنها نية الطاعة ولا من حق الصوم ان يكون
طاعة لانا نقول يمتنع ذلك لانه يجب ان يوقعه متقربا به الى الله تعالى [illegible] يلزمكم مثله في الصلوة وادعاء الاجماع في احدهما كادعائه
في الاخر ونقض المعتزلة انفسهم فقال كما لم يبق بعد ازالة النجاسة بالماء المغصوب نجاسة تزال فلم لا يقال مثله في الصلوة في
الدار المغصوبة وان كانت متعبدا بها يقوم مقام الصلوة الواجبة في المصلحة فلا يبقى بعدها مصلحة واجاب قاضي القضاة
بان الامة اجمعت بان الذي يسقط فرض الصلوة هو ما دخل تحت التكليف ولهذا لما كانت الصلوة بغير طهارة غير داخلة تحت
التكليف لم يقم مقام الواجب والصلوة في الدار المغصوبة لم يدخل تحت التكليف قال السيد المرتضى يصح الصلوة في الصحراء
لقضاء العادة بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف كالاذن وكذا من ليس بغاصب لو دخل الدار بحسب العادة
بان انا [illegible] الصلوة لغير الغاصب [illegible] فان صلوته صحيحة لان وجه النهي [illegible]
التثبت والخشوع والطمانينة الكاملة ونحن نعلم صحة الصلوة وان فقدت هذه وقد ينافي الاجتهاد ويصير على ذا ما يجب عليه
قال الايمان اذا جعلناه اعتقادا بالقلب او قولا باللسان صح في الدار المغصوبة لانه لا يتعلق له بالدار على كلا التقديرين بخلاف الصلوة
حيث كان فيها عاصيا ومتصرفا في ملك غيره وحينئذ فان الايمان اذا جعلناه اقرارا باللسان كان تصرفا في ملك الغير بالحركات في
بعض اعضائه وهو منهي عنه [illegible] البحث الثامن في ان النهي هل يدل على الصحة ام لا نقل
ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان النهي يدل على الصحة وخالفهما جماهير المعتزلة والاشاعرة احتج الجمهور بوجهين الاول
لو دل النهي على الصحة لدل اما بلفظه او بمعناه والثاني يقتضيه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الصحة عبارة
عن ترتب احكام الفعل عليه والنهي لغة انما يدل على طلب ترك الفعل فلا اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا [illegible]
الثاني اجمعنا على وجود النهي من غير صحة كالذبح الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلو كان النهي يدل على الصحة لزم صحة هذه المناهي وليس كذلك بالاجماع او وجود الدليل من غيره
وهو خلاف الاصل احتجا بان النهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل اما اولا فلان الالفاظ الموضوعة اذا اطلقت انما يراد بها
ما وضعت له ظاهرا سواء كان الوضع من اللغة او الشرع او العرف [illegible] اذا اطلق الشرع لفظا وكان قد وضعه لمعنى حمل
على متعارفه الشرعي والغي غيره من اللغة والعرف واما ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه عن صوم يوم النحر [illegible] الامساك المطلق ولا
في نكاح الامهات من الادعاء وكذا باقي الالفاظ فلم يبق النهي متوجها الا الى الشرعي فيقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يكون متحققا
او لا والثاني باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فيثبت الاول واذا امكن تحقق الصوم الشرعي يوم النحر ثبت المطلوب لان الشرعي
هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع فالنهي عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده اذ لو استحال انعقاده لما نهي عنه كان المحال كالاعمى
كذا لا ينهى عنه فلا يقال للاعمى لا تنظر كما لا يقال [illegible] والنهي عن الربا يدل على انعقاده والجواب عنه بوجوه الاول المنع من
عرف الشرع في هذه الاسماء وليس بجيد لما بينا من ثبوت الحقائق الشرعية الثاني سلمنا ان له عرفا لكن في الاوامر والنواهي ممنوع
على هذا فالنهي انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي وليس بجيد لانا قد بينا ان النهي لم يقع في هذه المناهي عن اللغوي بل عن
الشرعي فان الحائض لم ينه عن الصلوة اللغوية لجواز ان تدعو الثالث يمنع ان يكون عرف الشرع البيع المعتقد بل يمكن صحته

فيحمل عليه جمعا بين الادلة ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة وقوعه وليس بجيد فان ممكن الصحة انما هو الصحيح اذ لا
صحة غير شرعا الا ممكن صحته شرعا الرابع ما ذكرتموه يقتضي صرف النهي عن ذات المنهي عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه لعينه
استحال ان يكون عبادة متقربة ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه الا ان يدل دليل فلا يترك الظاهر من
غير ضرورة وليس بجيد لدلالة ما قلناه على صرف النهي الى غيره الخامس لو كانت الصلوة عبارة عن الصحيحة لدخل الوضوء
وغيره في مسماها والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد فان الشرط ليس جزءا من المسمى ولو عنينا الصلوة ما
يدخل الوضوء وغيره من الشرايط فكذا مع الاطلاق السادس النقض بالمناهي المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين وصلوة
الحايض اجابا بان قوله صلى الله عليه واله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم حمل فيه الصلوة
والنكاح على المعنى اللغوي على خلاف الوضع لدليل دل عليه وقوله لا صلوة الا بطهور نفي لا نهي السابع يجب حمل النهي على
النسخ كما اذا قال للوكيل لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة والتحقيق ان الشرعي ليس منحصرا في الصحيح
في نظر الشرع اما [illegible] المامور به لاستحالة النهي عنه بل ما وضع اللفظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا وبالجملة
فالمسئلة لا تخلو من تعسف البحث التاسع في النهي التخييري [illegible] ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون
نهيا منها على الجمع او عن الجمع بينها او نهيا منها على البدل او عن البدل منه فالاقسام اربعة الاول النهي على الجمع بان
يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذاك ويجب عليه الخلو منهما اجمع وكذا الاشياء فان الاول ان يمكن الخلو منها
اجمع فيقبح النهي لانه ان امتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا بالخلو عن الشي
ونقيضه او [illegible] اذ لم يكن هناك ضد غيرهما [illegible] الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان الجمع ممكنا
جاز النهي عنه اجماعا الا ان يكون خلو الجمع بينهما فلا يحسن النهي عنه وان لم يكن الجمع بينهما ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا
جوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا ان فعلت ذاك او لا تفعل ذاك ان فعلت هذا بان يكون كل
هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن البدل ويفهم منه امران
الاول ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وهو غير ممتنع الثاني ان
ينهى عن ان يفعل احدهما بدلا عن الاخر بل يجمع بينهما وهو قبيح ان تعين الجمع ويحسن مع امكانه واعلم
ان جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف من الافعال كالمستيقظ المستلقي [illegible] الاكوان باقية والباقي مستغن عن
المؤثر لكن قبح جمع افعال الجوارح [illegible] لا يصح خلوه منها من الافعال لكن
قبح جميعها والا لزم ان لا ينفك من القبح وان لم يكن [illegible] ان يقبح منه كل افعاله على وجه ويحسن على الاخر في حسن
[illegible] الغصب فالخروج بنية التخلص [illegible] بنية الفساد [illegible] ان يقبح بعض [illegible] على كل حال
[illegible] على الجمع يقبح من حيث [illegible] فلا يقع من حكيم قال السيد المرتضى واعلم انه غير ممتنع في العقل ان يقبح
[illegible] مفسدة كما لا يمتنع ان يكون صلاحا اذا كان غيره [illegible] على هذه الجملة ان ينهى الحكيم عن فعلين
مختلفين على التخيير والبدل بان يقبح كل واحد منهما بشرط عدم الاخر [illegible] جميعا على الاطلاق لان الاشتراط
الذي ذكرناه يقتضي انه متى وجد القبيح واحد منهما ومتى وجد احدهما قبح الاخر [illegible] النهي عن المختلفين الاصح ما ذكرناه على
سبيل التخيير صحيح جايز وليس يجري المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الاخر
[illegible] شرطا في حسنه [illegible] المختلفين اشبه بالصواب وكذا المتماثلان واعلم ان بعضهم منع من تحريم احد
لا بعينه وهو خطأ لامكانه [illegible] عليك كلام احدهما لا بعينه [illegible] عليك الجمع ولا واحد بعينه
وهذا امر معقول لا شك فيه احتج بان [illegible] النهي الجمع دون التخيير كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وليس بشيء لان التعميم
من خارج لا من الاية الفصل الخامس في العموم والخصوص وفيه ابواب الاول في العموم وفيه مسائل الاولى في الفاظه وفيه
مباحث الاول في تعريفه قال ابو الحسين العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له [illegible] من كون الكلام عاما فان قوله

عام من حيث انه استغرق جميع ما يصلح له وكذا لفظة من في الاستفهام فانها تستغرق كل عاقل ولا يرد التثنية مثل رجلان
العدد كثلثة رجال فان ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له فانه يصلح لهذين الرجلين ولهذين الاخرين وكذا ثلثة يصلح لكل
ثلثة من الرجال ولا يستغرقها اجمع ولفظ النكرة عام على البدل فلا يتناوله الحد من حيث الجمع ويتناوله من حيث البدل لانه
يتناول كل رجل على البدل قال محقق فاراد قاضي القضاة ما احترز به عن التثنية والجمع وقال لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له
في اصل اللغة من غير زيادة فان التثنية والجمع انما يكونان بزيادة تدخل على الواحد واعترضه ابو الحسين بانه ينتقض
بالعدد فان قولنا عشرة يستغرق احادها بلا زيادة وايضا يخرج منه اسم الجنس اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان
لام الجنس زيادة دخلت على الاسم وفيه نظر فان العشرة وان استغرقت اجزاءها الا انها لا تستغرق جزئياتها ولا فرق
بين العشرة وكل لفظين لهما معنى مركب والغالب استعمال الزيادة في اجزاء الكلمة واعترض على ابي الحسين في حده بوجوه
الاول انه عرف العام بالمستغرق وهو مرادف وليس المراد تعريف اللفظ الثاني انه غير مانع لدخول ضرب زيد عمرا فانه
لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام الثالث يدخل فيه عشرة وفيه نظر لما مر من الترادف في العام والمستغرق
وقولنا ضرب زيد عمرا جملة والجواب المقرر وعشرة وان استغرقت احادها لكنها لا تستغرق كل عشرة فهي بمنزلة رجل
ورجال وقال السيد انه يقتضي العموم ما يتناول لفظه شيئين فصاعدا وينتقض بالمثنى والجموع المنكرة واسماء العدد
الا ان يجعلها عامة بالنسبة الى ما يندرج تحتها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا
واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين لكن
بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة واعترض بخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات
لانها ليست بلفظ واحد ويدخل فيها المثنى واسماء العدد فان عشرة ليست عامة وهي مع اتحادها تدل على شيئين
فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ وان اشترك بين العام
والخاص الا انه يفيد اختصاص العموم بالالفاظ لكونه من مقولتها وقولنا الواحد احتراز عن مثل ضرب زيد عمرا و
قولنا الدال احتراز عن مثل [illegible] الدال على مسميين ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج منه المطلق كرجل [illegible]
واسماء الاعلام فان النكرة وان صلحت لكل واحد الا انها لا تتناول الجميع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن
الاثنين وقولنا مطلقا احتراز عن عشرة ومائة ونحوهما ولا حاجة الى قولنا من جهة واحدة في الاحتراز به عن المشترك و
المجازية اما من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الحد مع هذا القيد جامعا واما من لا يعتقده فلان المشترك عنده لا يدل على مسميين
معا بل على طريق البدل وكذا الحقيقة والمجاز وفي الحد ما يمنع النقض بهما وهو قولنا الدال على مسميين معا وقيل ما دل على
مسميات باعتبار امر اشترك فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه يخرج به من نحو عشرة ومطلقا يخرج المعهود و
ضربة يخرج نحو رجل وفيه نظر فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك فهو مدخول لان قولهم مسميات باعتبار امر اشتركت فيه وهو
الانضمام وقال فخر الدين الرازي العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما
يصلح له ولا يدخل عليه النكرات لعدم الاستغراق وكذا التثنية والجمع لصلوحهما لكل رجلين ولكل ثلثة ولا الفاظ العدد
لعدم استغراق الخمسة كل خمسة ويخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقة والمجاز فان عمومهما لا يقتضي ان يتناول مفهوميه
معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق ما يصلح له وكذا الحقيقة والمجاز وقيل انه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير
حصر يخرج باللفظ المعاني العامة والالفاظ المركبة وبالدلالة الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد على وجه الصلاحية
لا الدلالة وعلى شيئين عن النكرة المنفية ومن غير حصر اسماء الاعداد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا
من غير حصر ودلالته على جميع الاعداد على وجه الصلاحية لا يخرجه عن دلالته على شيئين فصاعدا والاقرب ان العام
هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرا و
بالثاني النكرة ونحو [illegible] الدال على معنى واحد ولا ينتقض باسماء العدد لتناولها ما لا يتناهى من مراتبها

من مراتبها قوة وعدمه فعلا **البحث الثاني** في معروضه اختلف الناس في ان العموم هل هو من عوارض المعاني
بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال قوم وهم الاكثر انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار ابي الحسين
البصري والغزالي والسيد المرتضى وجماعة من المحققين قال الاول انه حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة
اختلفوا في الاطلاق مجازا فنفاه قوم واثبته اخرون لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة لكونها من علامات الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر لانه لا يوصف شيء من المعاني الجزئية
الواقعة في اسناد الاشارة اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فانا لم نجعل العموم من عوارض
كل معنى حتى ينتقض بمثل زيد وعمرو بل جعلناه عارضا للكلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكرتم نقضا وايضا
فان اسماء هذه المعاني لا يعرض لها العموم حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني يبطل عروضه لها حقيقة
كان عدم اطراده في الالفاظ يبطل عروضه لها حقيقة ايضا احتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا اطلاقا شائعا عم
العطاء الانعام والخصب والخير والمطر وغيرها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة
واجيب بان من لوازم العام ان يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء الحاصل لزيد
غير الحاصل لعمرو وكذا المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر والخصب ان يكون الحاصل
لكل واحد منهم [illegible] بجملة المطر يحصل بجملة الناس واجزاؤه لاجزائهم اما لفظ المشركين فانه متناول لهذا ولهذا
معه لاحد وليس [illegible] ولجزء منه شخص وجزء منه لاخر وليس في الوجود معنى واحد هو عطاء ويكون نسبته الى زيد
وعمرو واحدة وان كانت حقيقة واحدة في العقل وكذا الرجل له وجود في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان فالمعنى لا
عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد واما عمرو وليس فيهما شيء واحد هو الرجولية واما في اللسان فلفظ
الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فسمي عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات واما الذي في الذهن
فالرجل يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد استفاد منه حقيقة الرجل فاذا رأى عمرا لم يستفد منه صورة اخرى
لكان ما اخذه اولا نسبته الى عمرو والتجريد كنسبته الى زيد الاول فهذا معنى كليته ويجوز ان يسمى عاما بهذا الاعتبار من حيث
انه متحد ومطابق بماهيته لمعاني الجزئيات المندرجة تحته من جهة واحدة كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته واذا كان عروض
العموم للفظ انما كان لمطابقته مع اتحاده المعاني الداخلة تحته من جهة واحدة فهذا بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى
جزئياتها فيصح اطلاق العموم عليها لكن بنوع من المجاز **البحث الثالث** في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان الكلي معنى يتحقق
في الاعيان او يتصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون هو بها ما هو لا شيئا اخر غيره ثم تلك
الحقيقة قد يعرض لها عوارض ويتصف بامور وتلك العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم
من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء
كانت ايجابا او سلبا فاذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة او
كثيرة او عامة او خاصة بل لا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها مغاير لا
عتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث انه انسان لا واحد ولا كثير ولا لا واحد ولا لا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح
لعروض اي هذه الامور فرض فالحيوان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما او لم يكن
النكرة معينة وكانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم العدد وان لم يكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص
من المطلق والفرق بينهما فرق بين اخذ الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان
المطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الواحدة ولا الكثرة وان كانت لا تنفك عنهما والنكرة اللفظ الدال على الماهية بقيد
غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وكونه غير
معين قيدان زائدان على الماهية **البحث الرابع** في اقسام العام المفيد للعموم اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا والاول

اما ان يفيده على الجمع او على البدل والذي يفيده على الجمع اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب
عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول العالمين خاصة كمن في المجازاة والاستفهام او غير العالمين خاصة اما الجميع وهو ما
وقيل انها تتناول العالمين والانتم ما يعقل ما اصلا والبعض كمتى المختصة بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان او يتناولهما
معا كلفظة كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في ثبوت وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال والاضافة كعبيد
واما في العدم كالنكرة المنفية واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على الاختلاف في ان ابهامها العموم والخصوص والمفيد
للعموم عرفا كقوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة الاول ان يكون اللفظ
مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل كما
ان سئل عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم العموم لكل مفطر الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم
زكوة فانه يدل على النفي عن كل ما ليس بسائمة واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمنع نفس تصوره من الشركة كزيد وعمرو واما عام
مطلقا كالمعلوم والمذكور اذ لا يخرج منه معدوم ولا ما عام وخاص بالاضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لاحاد
المؤمنين وخاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم خاصة دون المشركين فهو عام باعتبار شموله لما شمله وخاص باعتبار
على ما شمله وخصوصه عام يشمل ومن هنا قيل ليس في الالفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا
يتناول المسكوت عنه البحث الخامس في اثبات صيغة العموم اختلف الناس في ذلك فذهبت [illegible] الى ان العموم لا صيغة له
في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة تخصه وهي
اقسام ما ياتي بيانها ان شاء الله تعالى وذهب اخرون الى ان كل صيغة يدعى انها للعموم فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما عداه
نقل عن الاشعري مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من
فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي لنا ا
والمنقول اما المعقول فوجهان الاول القدرة على وضع الفاظ العموم ثابتة بالضرورة والداعي موجود فان الحاجة ماسة
الى اعلام الغير بمعنى العموم والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر يشتهر بين الناس تكون
لو حتاجون الى اكثر ما يقع في البيع والمضرة فيه ولا مانع منه عقلا ونقلا واذا ثبت القدرة على الفعل والداعي وانتفا
الصارف وجب وجود الفعل اعترض الغزالي عليه بانه قياس في اللغة سلمنا الوجوب لكن يمنع عصمة الواضع حتى لا يخالف
الحكمة سلمنا لكن يمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع والمخرج عن الوضع باشتراكه والجواب انا لم نستدل بما ذكرناه على انه
قياس بل استدللناه بوجوب العلة على وجوب المعلول ولا نعني بالواجب هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط على وجوب المعلول
ولا نعني بالواجب هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط العصمة واذا ضممنا الى دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك ثم المطلق
الثاني معنى العموم ظاهر يشتهر ويجري مجرى السماء والارض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنها ولا مانع هنا
من الوضع وكما يمتنع مع هذه الاوصاف ان تتوالى الاعصار لاهل اللغة ولا يضعوا للسماء والارض لفظا يخص كل واحد منهما
مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني وما الحاجة شديدة اليه بل قد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يخلوا الاستغراق
ولا يضعوا له اسما يدل عليه وكيف يجوز من الامم العظيمة في الاعصار المتطاولة ان يضعوا الاسماء الكثيرة للمعنى الواحد ولا يضعوا
الفاظا للاصطلاحات خاصة ويعدلوا عن وضع لفظ يختص بمعنى ظاهر لا يقال لا يمتنع من الامم اهمال ذلك فان العرب
لم يضعوا للفعل الحال عبارة مختصة دون الفعل المستقبل ولا وضعوا للاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا للحركة فوق
للكون عبثة وتسرع الفاظا تخصها مع ظهورها وشدة الحاجة الى التعبير عنها لانا نقول اجاب قاضي القضاة بنحو هذا
فقلنا لم يضعوا لها الفاظا اعترضه ابو الحسين بانه لا شيء اظهر من الحركة والسكون ومقارنتها كالحركة المسك والاعتماد
الى فوقه ثم اجاب بانا وجدنا الشيء الظاهر عبارة يدل على التعبير عنها اما مفردة او مركبة وعند حصولها ليس في اللغة كلمة
مفردة ولا مركبة يدل على الاستغراق وحدها وهذه الاشياء لها عبارات تعرف بها وهي اسماء مضافة فانا قلنا رايت الحمال المسك و

والاعتماد سفلا او علوا ومضربا لان تبرت هذه المعاني من غيرها ثم اعترض نفسه بان الاشتراك بين الاستغراق والبعض
معنى معقول يشتد الحاجة الى التعبير عنه وقد عدموا الضرورة الى ان يجعل المتكلم عزمه في شك من استغراق كلامه وقصره على
فيبقي ان يكون في اللغة لفظ يفيده واجاب بحصول ذلك بالتعديد فيقول جاءني اما كل الناس او بعضهم فان قالوا ان في
اللغة ما يفيد الاستغراق وهو قولنا استغراق قلنا فيفهم خلاف ذلك وهو ان حسن الاستفهام والتاكيد والاستثناء
يدل على عدم الاستغراق ونحن نعلم حسن استغرقت اكل الخبز الا هذا الرغيف وحسن الاستفهام والتاكيد فيقول استغرقت
اكل الخبز كله لا يقال الاستغراق يستغنى عنه بان يعيد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت حكمه لانا نقول قد يتعذر الا
ان يعبر عن جميع الناس ليدل على حكم شامل لهم ويمتنع ان يعيدهم واحدا واحدا ولا يكفي التعيين في التعميم مثل كل من دخل داري
ضربته لانه دخل داري خلفاء على اكثر الاحكام كما اذا اراد ان يخبر بان كل انسان في الدار ثم اضرب وغيرهما ما يكتب وعندهم
لم يعرف علة ذلك وقد يختلف العلل بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن تعميم العلة فيهم لا يقال انما يلزم ذلك لو كانت اللغة
متعينة حتى اذا وضعوا اسما الغرض هو قائم في الاستغراق وجب ان يضعوا له كلاما ايضا ولا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول
على تقدير التوقيف يجب ان لم يوقفوا على وضع كلام لمعنى يشتد احتياجهم الى التعبير عنه ان يضعوا له كما ان المستحق للصانع
يلتجي الى وضع اسم لها وان كان اصل الوضع توقيفيا وكذا من ولد له ولد او عدو انما وجب ذلك في الشخص الواحد فالامم الكثيرة
الازمنة المتطاولة المتصلة اولى بوجوب ذلك واما المنقول فمن وجوه الاول لو كانت الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص كما ذهب اليه القائلون بان الصيغة للعموم مخصصة لكان التاكيد بها الاشتباه والثاني باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا رايت القوم كلهم اجمعين يكون فما كلفظة كل وهي مشتركة بين الاستغراق وما تحته من الجموع
والتاكيد يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس والابهام وهو باطل قطعا للعلم بان مقاصد اللغة في ذلك الايضاح
تاكيد الاشتراك ولو اراد تاكيد الابهام لم يرجع الى هذا التاكيد ولفظة اجمعين عندهم مشتركة ايضا وكل من دله على
بدلالة تشابه بين الادلة عليه فانه تاكد ذلك المدلول وجرى قولنا رايت القوم كلهم اجمعين مجرى رايت جماعة كل القوم
او بعضهم ثم تكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى فكان يكون مؤكدا للالتباس الثاني لو كان لفظة كل وما اشبهها من الفاظ العموم
للاشتراك بين الاستغراق والبعض لجاز ان يكون لفظة كل مؤكدة للبعض كما جاز ان يكون مؤكدة للاستغراق والثاني باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحدة من هذه الالفاظ حقيقة في الكل وحقيقة في البعض فلو جاز ان تاكد
بلفظ الكل جاز ان تاكد بها البعض لا يقال ان لفظة كل واجمعين اكثر استعمالها في الاستغراق من غيره لانا نقول ان كانت
حقيقتها الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت مشتركة لزم ما قلناه ولا يلزم من غلبتها بطلان الاشتراك والا جوز مطلق
لا يقال اذا رايت الناس كلهم اجمعين علمنا انه اكثر ما اتى الى ماتيهم كلهم اجمعين لانا نقول اذا كانت كل واحدة
من لفظتي كل واجمعين لا يفيد هذه الكثرة وجب على الاجماع مثلا ان المركب من الكلام انما يفيد تركيب معاني مفردة فقط
دون شيء زائد الثالث قال قاضي القضاة الذي يفيد قول الذاهبين الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين
ما دونه ان اهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة المثبتة كرجل وان تم ذلك لا صح القول بان في العموم
ضربا من الاستغراق واعترض بان ذلك يتم من دون ما ذكره فان النكرة في الاثبات تتناول واحدا غير معين ولفظ العموم
يفيد الجمع المستغرق وهذا المستغرق على البدل الرابع فرق اهل اللغة بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا
نفسه ولم يقولوا اجمعين وقالوا رايت القوم اجمعين ولم يقولوا نفسه فكما اختلفا التاكيد لا بالقصد كذا يجب اختلاف
المؤكد لا بالقصد وهذه الدلالة يبطلها قول من جعل لفظ العام للخصوص خاصة الجمع المشترك بين كل الجموع ولا يقع
على الواحد الا مجازا الخامس كل من اراد ان يخبر عن الاستغراق فلا يعدل من استعمال هذه الالفاظ التي يدعى انها للعموم فيجب
ان يكون موضوعة للدلالة الموضوعة عنها ويجري مجراها كالحقايق التي تفزع الى العبارات الموضوعة لها احتج منكر العموم
بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان يكون

نقليا وهو باطل اذ لا تواتر والا لعرفه الكل والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمسئلة علمية فلا يجوز الاستدلال
فيها بالظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرأ اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل وجميع للعموم سلمنا
لكن نعلم بالعقل والمنع حال في اللغات بواسطة مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك في هذه بالاحاد ونمنع كونها
علمية واحتج القائلون بالخصوص بوجوه الاول الخصوص متيقن والعموم محتمل فجعله على المتيقن اولى الثاني غالب
استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمي وغير ذلك
والاصل مرجح الاغلب لا الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما فانه يحسن
منه الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك كما يحسن الاستفسار عن ارادة الجميع ويجعل الصيغة حقيقة فيها لا يحسن الاستفسار
عند اولى مانعين لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم حسن ان يقول لمن قال لعبده
كل الرجال اكرمهم وكل داخل اعطاه او بعضهم حتى الفساق الرابع لو كان قوله رأيت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد
الخصوص يلزم كذب الخبر كما لو قال رأيت عشرين وكان قد رأى عشرة بخلاف ما اذا كان الخصوص واريد به العموم الخامس
لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها شيئا غير ما افادت وذلك عبث السادس لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا لافادة
الاستغراق باول الكلام ثم بالاستثناء رجع عن تلك الافادة كما لو قال ضربت كل من في الدار ثم يقول لم اضرب كل من في الدار
ولان العموم لو استغرق لكان قوله ضربت الكل بمنزلة ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم يقول الا زيدا وهذا لم يحسن هنا فكذا
ثم وهاهنا ثم دل على انها ليست للاستغراق السابع لو كانت من العموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده الواحد لا كثرة
المجموع بعد الاستغراق فلا يصح والتالي باطل لقولهم منا نحن من الناس جميعا رجال لفظي كل وبعض على ارادتهم حتى
مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض من دخل داري اكرمه من غير تكرير ولا نقض والجواب عن الاول المنع من تيقن
الخصوص والا لم يكن العموم محتملا ثم انتم قد اعترفتم به سلمنا لكن ذلك لا يدل على انه حقيقة في الخصوص فان الثلاثة متيقنة
الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة ومجازا في الزائد لا يقال ان ارادة على الثلاثة في العشرة
متيقنة لانا نقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء والحاصل ان الخصوص ان كان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مرادا
في الجملة لم يدل على الوضع له سلمنا لكن يعارض بكونه حقيقة في العموم اذ من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل
لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل العموم وليس احدهما اولى من الاخر وعن
الثاني بالمنع من كونها للخصوص في الامثلة سلمنا لكن نمنع غلبته الاستعمال وما ذكرتموه من الامثلة وغيرها نادر
بالنسبة الى الفاظ العموم في هذه الصيغ سلمنا لكن الغلبة لا يدل على الحقيقة فان المجازات العرفية غالبة ولم
يخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه وعن الثالث انه حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة
عن كونها حقيقة في العموم اذ التاكيد امر مطلوب كما اذا قال رأيت السلطان يحسن ان يستفهم هل رأيت السلطان
بعينه او اتباعه وعدم حسن الاستفهام عن البعض لشبه لا يقتضي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل
الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام من جميع الاقسام الممكنة ثم يقول الاستفهام اما ان يقع
ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه والاول قد يحسن لغير ما ذكرتم الاول ربما ظن السامع ان القائل غير
متحفظ في كلامه وهو كالساهي فيستفهم حتى ان لو كان ساهيا زال السهو فاخبر عن يقين فلهذا يحسن الاستفهام
ليبين ما وقع منه الاخبار الثاني قد يظن السامع لاجل امارة ان المتكلم اخبر بالعام على سبيل المجازفة وحينئذ عنايته
السامع الى المعرفة فيستفهم لتعلم المتكلم شدة اهتمامه فلا يتجازف بكلامه وهذا انما قال رأيت كل من في الدار فيقال
ارأيت زيدا فيهم فاذا قال نعم زال الابهام لعلة احتمال الخاص وقد لا يتحقق من ذكر فيه معرفته لشدة اهتمام
السائل الى ان يقول لا تحقق رؤيته الثالث قد يستفهم طلبا لقوة الظن الرابع ان يوجد قرينة يقتضي التخصيص مثل
ما لو قال ضربت كل من في داري وكان فيها الوزير فان الظن يقضي بعدم ضربه ومع التعارض يحتاج الى الاستفهام ليقع

ليقع الجواب بخاص لا يقبل التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فكذلك لان دلالة الخاص يعني
العام تحصيلا لذلك القوة وعن الرابع ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز نحو صلوا عشرا كما لو قال رأيت الاسد
بخلاف العشرة والعشرين فان لفظ العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا مجازا وعن الخامس ان المراد بالتاكيد
التقوية والعلم بعدم مجازفة المتكلم وعدم ارادة التخصيص وايضا المتكلم اما ان يجوز عليه السهو فيحسن التاكيد
لما تقدم او لا يجوز فيفيد قوة الظن ويعارض بجواز تاكيد التخصيص مثل جاءني زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد
مثل عشرة كاملة ولان التاكيد تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لتاكد فلان الاشتراك على ما
تقدم ولا يقال التاكيد يعين اللفظ لاحد معنييه لانا نقول لو كان بيانا لا تاكيدا وعن السادس بالنقض
بالفاظ العدد فانها صريحة في تلك العدد مع صحة الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنقض ان الاستثناء متصل كالجزء
من الكلام لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فيصير الجملة شيئا واحدا يفيد ارادة ما عدا المستثنى بخلاف ضربت
كل من في الدار لم اضرب كل من في الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق
به افادة الاول لضرب الجميع والاخر نفيه فكان نقضا واما الثاني فلا جامع بينهما ثم الفرق ان الاستثناء اخراج بعض من
كل بخلاف ضربت زيدا وعمرا الا زيدا لاضافة الا زيدا الى زيد لا الى عمرو ولان زيدا ليس بجزء من عمرو ولا
كل منهما بنفسه ولا يشمل ما لفظ واحد هو كل لهما فيكون الاستثناء وقد دل على ان لفظة الكل مستعمل فيما عداه فصار
نقضا بخلاف رأيت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة في الاستغراق لانا في جواز التجوز بغيره والاستثناء دليل
على استعمال المجاز منه ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق مع التجرد من الاستثناء او ما عنه فان قالوا بالاول ولم
يتجرد في الاستثناء فلا يكون نقضا وان قالوا بالثاني منعنا ذلك على ان العموم انما يستغرق ما دخل عليه فاذا كان معه
استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى وهو مستغرق له ولم يكن الاستثناء نقضا فانا لا نفرق بين قولنا كل من في الدار الا بني
تميم وبين قولنا كل من في الدار من غير بني تميم ان كل واحد منهما يفيد عموم الحكم فيمن عدا بني تميم ومع لم يستعمل في غير ظاهرها
ولا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم فيما عدا المستثنى كالمقيد بالشرط والصفة كما لا يمنع العموم المشروط كذا
العموم المستثنى بعضه وعن السابع انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفقوا عليه اهل اللغة وانما هو اشباع الحركة والحاق
زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انما يجمع حالة الوقف اذا حكي بها الجمع المنكر ومع ذلك لا يكون للعموم وعن
الثامن ان لفظ العموم قد استعمل في غيره مجازا من غير نقض وقد يؤكد فلا يكون مشكلا احتج القائلون بالاشتراك بحجج
الاولى ان الالفاظ التي يدعى عمومها قد استعملت في العموم تارة ولا نزاع فيه وفي الخصوص اخرى فان من قال من دخل داري
فهبه قد ما يريد به العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء
كونه حقيقة فيه اذ الاصل والاتفاق علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء ان لا طريق سواه ولانه لو لم يكن حقيقة في
العموم والخصوص لكان مجازا في احدهما ولا للفظ لا يتعين المجاز الا مع قرينة والاصل خلافه ولان القرينة ان عرفت
ضرورة امتنع وقوع الخلاف فيها ولا يعرف نظرا لانا لما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يدل عليه الثاني
حسن الاستفهام عن ارادة الجمع او البعض يدل على الاشتراك فيهما والجواب عن الاول ان ادعيتم ان الاستعمال لا يكون الا مع
الحقيقة بطل بالمجاز وان سلمتم جوازه قالوا مع الجواز لم يبق مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة لا يقال الاستعمال مع كون
المجاز على خلاف الاصل ان عدم القرينة دليل على الحقيقة لانا نقول قولكم المجاز على خلاف الاصل فكذا المشترك عندكم عليه
وان يكون الاشتراك على خلاف الاصل ايضا والمجاز خير منه عند التعارض ونمنع عدم القرينة وههنا طريق اخر على كون اللفظ
حقيقة يدل على صحة هذا الطريق اعني الاستعمال الا انا قد بينا فساده فلا يجب جعلها لفساد غيره ونمنع انحصار الطريق و
الضرورية فيما ذكر فيها الاقل واكثر اهل اللغة سلموا العموم سلمنا لكن التمسك ان لم يجعلها بل جعله المجاز في الخصوص وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى على هذا صول وكلامه يدل على انه تبعا لدلالة على كون هذه الصيغة

مجازا في الخصوص مع انه شرع في الاستدلال على كونها مشتركة بين العموم والخصوص وعن الثاني ما تقدم من ان حسن
الاستفهام لا يدل على الاشتراك احتج القائلون بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف باوامر
عامة ونواهي عامة فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما عم التكليف وكان تكليفا بالايطاق اما الخبر فليس بتكليف ولا اثر
ورد مجملا مجهولا من غير بيان كقوله وكم اهلكنا من قبلهم من قرن والجواب لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف
باوامر عامة كذا وقع التكليف بمعرفة الاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد
والوعيد للانزجار عن المعاصي والانقياد الى فعل الطاعات واذا تساويا في التكليف فلا فائدة في الفرق بين الامر والخبر
وعنه نظر فان العموم متحقق مع الخبر البحث السادس في صيغ العموم وفيه مطالب الاول في ان لفظتي كل وجميع للعموم ويدل
عليه وجوه الاول قوله جاءني كل فقيه يناقضه ما جاءني كل فقيه ولهذا يستعمل كل منهما في تكذيب الاخر وانما يتحقق
التناقض لو فهم من الكل الاستغراق لان النفي عن الكل لا ينافي الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض انما يتوقف على ان
يكون كل للعموم فانه على تقدير ان يكون سورا لايجاب جزئي يكون نقيضه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب
ليس ولا واحد من الناس بكاتب وايضا يكفي في التناقض مجازا الوجه الثاني لفظة الكل والبعض متقابلان وانما يحصل التقابل
بينهما سلمنا لكن يكفي في التقابل احتمال كل للعموم دون البعض الثالث سبق الفهم دليل الحقيقة فاذا قال رايت من في الدار سبق
الفهم الى الذات الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين الجمع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة الرابع لو قال السيد لعبده
كل من دخل فاعطه درهما فلو اعطى العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلا فقال السيد لم اعطيته مع اني اردت القصار
كان للعبد ان يحتج على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بان فلانا قصير ولفظ السيد عام فلعله اراد الطوال واستحق العبد
المؤاخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع من عدم توجه الذم باعطاء الجميع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار
لا باعتبار العموم بل باعتبار التخصيص مع احتمال اللفظ على السوية الخامس لو قال اعتقت كل عبيدي وكل نسائي طوالق حكم
بعتق الجميع وطلاق النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر وله عبدان اسم كل منهما غانم فانه يجب ان يستفهم منه مراده ولو كانت لفظة
الكل مشتركا لما فيه افترق البابان ولوجب الاستفسار فيه كما في غانم السادس الفرق واقع بين جاءني فقهاء وجاءني كل
الفقهاء ولولا دلالة الكل على الاستغراق لما بقي فرق وفيه نظر لان الاشتراك في الثاني دون الاول كاف فيه السابع اتفاق
اهل اللغة عند ارادة التعبير عن الاستغراق في الاستعمال لفظي الكل والجميع دون الجمع المنكر يدل على العموم وكلما افترض من
القراين يمكن فرض عدمه حتى انه لو كتب كتابا وقال اعملوا بكل ما فيه مع عدم القرينة والاعمى يفهم العموم مع عدم وقوفه
على القراين الحرية لفقدانها والسمعية لفرض عدمها الثامن سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل فقال كذبت
لكذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا وفيه نظر لمعارضة قول عثمان بقول الشاعر الذي
لو قال رايت كل من في البلد فهما كاذبا بتقدير عدم روية البعض وفيه نظر لمنع من تكذيبه العاشر لو قال كل الناس علماء
كذبه كل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب لجواز تناول كل واحد منهما غير ما تناوله الاخر الحادي عشر
لو كان قول القائل كل لا يفيد العموم ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل كلهم بيانا
لاحد الامرين فيما هو محتمل لا تاكيدا لذكره كما لو قال رايت عينا باصرة الثاني عشر لو قال اعط كل من دخل درهما حسن استثناء
كل فرد شئناه سوى الجميع واستثناء اي احد شئناه على الاطلاق والعلم بحسن الاستثناء معلوم من عادة اهل اللغة والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لوجوه الاول ان المستثنى من الجنس لابد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر الوجوب
مع هذه الصحة او لا والثاني باطل والا لما بقي الفرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحة والتالي
باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق فالمقدم مثله فوجب ان يكون الجمع المستغرق يفيد العموم الثاني ان الاستثناء اخراج وانما
يتحقق مع الدخول الثالث اكثر اهل اللغة عليه وقول الاكثر حجة ولاجماعهم على انه اخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزء
الكل الرابع الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيكون في غيره كذلك اما الصغرى فبالاجماع فان قيل

(Margin:) لو كانت لفظة الكل غير محتملة للبعض وفيه نظر فان القائلين بالخصوص يمنعون التقابل حينئذ سلمنا لكن يكفي م

فانه لو قال له عندي عشرة الا درهما لم يستغرق ولو قال عشرة الا ثمانية فلانه لولاه لزم اما الاشتراك او المجاز وكلاهما
خلاف الاصل الخامس لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح لا ما يجب لصح اضرب رجالا الا زيدا لصلاحية دخوله تحت لفظ رجال
لصح رايت رجالا الا زيدا وفيه نظر لبطلان الاستثناء المستغرق وعدم دلالة رجل على العموم فان قيل الاستثناء لا يوجب التعميم فانه
يصح من جمع القلة كالافعل والافعال والافعلة والفعلة وجمع السلامة اي جمع شاء مع ان شيئا من هذه لا يقتضي العموم
بالاجماع ولانه يصح اصحب جماعة من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه المنكر ولانه يصح
صل الا في اليوم الفلاني ولنا ان نستثني ما نشاء من الايام ولو كان الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان الامر يقتضي التكرار
الدوام والفور وقد تقدم بطلانهما سلمنا لكن يمنع استثناء كل احد من قوله كل من دخل اكرمه فانه لا يحسن منه استثناء
الجن واللصوص والملائكة والمنفعة والصين وهو كثير الانقطاع سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثناء يقتضي وجوب الدخول
لولاه فانه يصح الاستثناء من غير الجنس اجماعا مع عدم الدخول وجوبا وصلاحية سلمنا لكن لا نسلم انه لولا الوجوب لم
يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا لكن معنا ما يدل على الاكتفاء
بالصحة ويجوز ان الصحة اعم من الوجوب فحمل اللفظ على الصحة حمل على الاعم فاندفع ويحسن اكرم جمعا من العلماء الا زيدا واقتل
فرقة من الكفار الا فلانا مع عدم وجوب الدخول والا لكان المنكر للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يجز المناقضة
على الواضع حتى يتم الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة نعم لو ثبت ان اللغات توقيفية تم ذلك لكن ذلك غير معلوم
سلمنا دلالة الاستثناء على العموم لكنه يدل على عدمه لانه لو كان الاستثناء نقضا والجواب يمنع حسن استثناء اي عدد شئنا
نقضا والجواب يمنع حسن استثناء اي عدد شئنا من جمع القلة فانه يقبح اكلت الارغفة الا الف رغيف ولا يقبح لو قال اكلت
كل الارغفة الا الف رغيف وفيه نظر لان الاستقباح هنا لخصوص المادة وكون الاستثناء في اصحب جماعة من الفقهاء الا زيدا
يخرج ما لولاه لصح فلم قلت انه في سائر الصور كذلك على انا نمنع حسن ذلك في اللغة ولهذا فيا دلوه ويقولون في اصحب رجالا الا
الا زيدا ان الا بمنزلة غير كما في قوله لو كان فيهما الهة الا الله وان كان الامر لا يقتضي التكرار والدوام لكن لا يمنع منهما فيجب
ان يكون دخولها لولا الاستثناء واجبا ولم يحسن استثناء الملائكة والجن وبلاد الهند والصين لعلم بخروجهم من الحكم و
المقصود من الاستثناء الاخراج ولهذا يحسن استثناؤهم في التشبيه دخولهم فيه ولهذا يحسن من الله تعالى استثناؤهم مثل
الموت من خلقنا الا الملائكة ونظر الى رحمة الى جميع الخلق الا الملوك المتكبرين على انه مشترك الالزام فان الاستثناء يخرج
من الكلام ما لولاه لصح بحسن استثناء الملائكة والجن لصحة تناول الخطاب لهم وايضا فقد تقدم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب ولم نقل ان كل ما لولاه لوجب لصح استثناؤه وفيه نظر فانه لو وجب دخولهم لصح استثناؤهم لكنه لا يمنع من استثنائهم
عدم الدخول والاستثناء من غير الجنس ممنوع فان جماعة من الفضلاء منعوه سلمنا لكنه مجاز لان الاستثناء مشتق من الثني و
الصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف لدخل ثم انه مشترك الالزام فانه لولا الاستثناء لم يصح الدخول وانما
ينتفي الفارق بين الجمع المنكر والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص فلو كان
الجمع المعرف كذلك انتفى الفرق وحمل الاستثناء على الصحة وان كان اولى من حيث العموم لكنه معارض بان الصحة جزء من الوجوب
فلو حملناه على الوجوب لكنا قد افدنا بالصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة لم نفد شيئا بالوجوب والجمع بين الدليلين
اولى سلمنا ان الاستثناء من الجمع المنكر لدفع الصحة فلم يكون في كل جمع كذلك والاصل عدم التناقض خصوصا وقد عهد نقل
ومعقول ذلك الوضع والاستثناء ليس بنقض على ما ياتي واعلم ان في الوجوه الخمسة التي ذكرناها نظرا اما اولا فلانا لو سلمنا الفرق
لم نسلم انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون بكثرة الافراد وقلتها كما فرقوا بين جمع الكثرة وجمع القلة وان لم يفيدا العموم اجماعا
جاز ان يكون الجمع المعرف يفيد ما يفيده جمع الكثرة الا العموم او بان المنكر ليس مشتركا والمعرف مشترك واما ثانيا فلان الاخراج
متحقق مع الصحة كما يتحقق مع الوجوب فانك اذا قلت رايت رجالا صح دخول زيد فاذا قلت الا زيدا اخرج عن الصلاحية كما
يخرج عندكم في المعرف من الوجوب واما ثالثا فلان ادعيتم ان اهل اللغة قالوا انه اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعنا ذلك وان

برهان عليها وان ادعيتم ما لولاه لدخل مطلقا بحيث يدخل فعلا وصلاحيته سلمناه والنزاع فيه يكون حينئذ اعلى طريق
الصحة وعلى طريق الوجوب فالاول نحو اضرب رجالا الا فلانا فانه يجوز ان يكون زيد جزءا منهم والثاني كالاعداد فرع فليس
في نص اهل اللغة ان الاستثناء يخرج ما يجب ان يكون جزءا من كل واما رابعا فان الاستثناء من العشرة انما حسن لانه لولاه لوجب
دخوله تحت العشرة بعينه في الخطاب لا لوجوب دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحة الاستثناء كيف يجمع بين صحة دخوله
ووجوبه لانا نقول ان صحة دخوله تحت العشرة معناها ان اسم العشرة يتناوله مع غيره على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله
تحته معناه انه لا يكون الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته ومعلوم ان الاول لا يدخل تحت الثاني واما خامسا فلانه لو قال اضرب
رجالا الا زيدا فلانه لكم الا زيدا ولكن يحمل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي ان يحسن استثناء زيد
منه ليخرج من وجوب تناول الخطاب له على البدل لا يقال انما لم يحسن ذلك لان قوله اضرب رجالا لا يتناوله لكل على جهة
الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول والجمع لانا نقول جاز ان يكون الاستثناء يخرج ما لولاه
لصح دخوله تحته على جهة الشمول واما رأيت رجالا الا زيدا فانه لا يستعمل لانه وان لم يفد رجالا بعينه فانه يعلم ان رؤيته
ما تناولت الا شخصا معينا وان لم يكن معينا عندنا والشيء المعين الواحد لا يجوز ان يستثنى منه لانه لم يدخل معه غيره على جهة
الشمول ولا على جهة البدل فبطل الاستثناء لان رجالا لا يدل على الاستغراق والمتفرق باطل المطلب الثاني في ان من وما واين
ومتى في الاستفهام للعموم هذه الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد
والجميع باطل الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الجميع لوجوب المطابقة بين السؤال والجواب والتالي
باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الثالث فلانه لو حسن الاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو
سال من عندك فلا بد ان يقول تسألني عن الرجال او النساء فاذا اجاب عن الرجال قال عن العرب او العجم فقال العرب قال
عن ربيعة او مضر ... الى ان يستوفي الممكن انه ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم
... لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيحصل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان مثل
هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك واما الرابع فباطل بالاجماع وايضا يحسن فيه الجابات الاستثناء مثل من دخل داري اكرمه
الا فلانا وفلانا وايضا لو قال اكرم من دخل داري فاكرم العبد باكرام بعض استحق اللوم فان قيل لا نسلم انها ليست موضوعة
للخصوص ويحسن الجواب بذكر الجميع اذ قد يجتمع مع اللفظة قرينة تجعلها للعموم وحكم المركب مخالف لحكم المفرد سلمنا لكنه مشترك
ولا يحسن جميع الاستفهامات لوجود قرينة تعين المراد سلمنا عدم القرائن لكنا انما نجيء ذكر الكل لو لم يكن مفيدا للمطلوب والمشترك
في افادة المطلوب ... ان السؤال عن البعض والمطلوب قطعا انه كان السؤال عن الجميع يجب ذكر البعض فكان ذكر الجميع
اولى سلمنا لكن نمنع قبح الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك اعن الرجال تسالني ام عن النساء وعن الاحرار ام
عن العبيد غايته انه يقال ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك
اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا لكن معارض بانها لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب
بقوله لا او نعم فان من قال من عندك فتقديره اكل الناس عندك والجواب انا على تقدير عدم تلك القرينة يحسن الجواب بذكر الجميع
ونحن نعلم حسنه من عادة اهل اللغة وان لم يوجد قرينة اصلا ولان القرينة يجب علمها السامع والمجيب لاستحالة جعلها طريقا
الى العلم بعمومية هذه الصيغة مع عدم علمنا بتلك القرينة وليست القرينة لفظا لفرض عدمه ولا غيره لعدم ... في غير اللفظ
والاشارة ... مع حسن جوابه بالجميع ولانا لو كتبنا من عندك حسن الجواب بالجميع مع عدم جميع القرائن ... الجواب
عن قرينة الاشتراك ولان ... الاجماع ... من جميع القرائن المعينة وذكر ... من المطلوب تقتضي
حسن الجواب بالنساء والرجال عن من عندك من الرجال لان تخصيص السؤال عن الرجال لا يدل على عدم الحاجة عن السؤال عن
النساء مع انه كما احتمل كون غرضه بالسؤال عن الجميع احتمل ايضا ان يكون غرضه السؤال عن البعض والسكوت عن الباقي قوله ليس
الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن البعض على الاشتراك قلت الاجماع على ان هذه الصيغة
ليست

ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه وكان يجب
الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على قبح الاشتراك
لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك والسؤال لم يقع عن التصديق حتى يجيب الجواب بلا ونعم بل عن التصور وقوله
من عندك معناه اذكر لي الجميع ولا تخل احدا عندك الا واذكره وهنا لا يحسن الجواب بلا ونعم المطلب الثالث في ان صيغة
ما ومن في المجازات للعموم ويدل عليه وجوه الاول لو كان مشتركا لما حسن الفهم الا بعد الاستفهام من جميع الاقسام الممكنة
لكن حسن فيدل على عدم الاشتراك الثاني حسن استثناء كل واحد من العقلاء عن قوله من دخل داري فاكرمه الثالث انه لما نزل قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي صلعم قال يا محمد اليس قد عبدت
عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكره النبي صلعم حتى نزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا يقال
السؤال خطأ لان ما لما لا يعقل لانا نمنع ذلك لقوله والسماء وما بناها المطلب الرابع في النكرة المنفية النكرة في معرض
النفي للعموم لوجوه الاول صحة الاستثناء الثاني العقلاء اذا ارادوا تكذيب ما اكلت شيئا قالوا قد اكلت كذا وكذا وكذب
اكلت شيئا قالوا ما اكلت شيئا والاثبات الجزئي قطعا فلو كان السلب ... ما ... من عدم التناقض بين
الجزئيين ... ان ما اراد الله تعالى تكذيب الكفار في السلب الكلي حيث قالوا ما انزل الله على بشر من شيء جاء بموجبة
جزئية فقال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الثالث لو لم يكن للعموم لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع
الالهة ما عدا الله تعالى الرابع الاجماع من الفقهاء على التمسك بتحريم نكاح كل عمة وكل خالة بقوله صلعم لا تنكح المرأة على عمتها ولا
على خالتها وتحريم قتل كل صيد بقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يرث القاتل ولا يقتل والد بولده ولا يقتل
مؤمن بكافر الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولما نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون الاية قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا
ما قال فنزل غير اولي الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين ولما نزلت ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قال الصحابة
فاينا لم يظلم نفسه فبين انه اراد ظلم النفاق والكفر الخامس النكرة المثبتة اما ان يقال انها للعموم على سبيل الجمع او للخصوص
او مطلقا والاول باطل بالاجماع فان احدا لم يقل ان رأيت رجلا مستغرق لكل رجل جمعا واما الثاني والثالث فمعقول
الا كان موضوعا لشخص بعينه كان علما لا نكرة وان كان موضوعا للواحد غير معين فنفيه انما يحصل باستغراق نفي
العموم لعدم التنافي بين اثبات حكم لشخص ما ونفيه عن شخص ما وفي هذا الموضع بحث لطيف ذكرناه
في كتبنا المنطقية تنبيه النكرة المثبتة في معرض الخبر ليست عامة لا على الجمع ولا على البدل مثل جاءني رجل اما الجمع فظاهر
واما البدل فلان الاخبار وقع عن مجيء شخص بعينه فلا يعم واما في معرض الامر فللعموم على البدل كقوله اعتق رقبة
للاجماع على الخروج من العهدة باي رقبة ولولا العموم لما كان كذلك المطلب الخامس في ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم
الجمع اذا دخل عليه لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد العموم خلافا للواقفية وابي
هاشم لنا وجوه الاول لما طلب الانصار الامامة لانفسهم احتج عليهم ابو بكر بقوله صلعم الائمة من قريش وسلم الانصار
تلك الحجة ولولا العموم لما ثبت اذ يبقى التقدير بعض الائمة من قريش فلا ينافي طلبهم من غير ... بل ... كل الائمة من
قريش الثاني لما قاتل ابو بكر مانعي الزكوة انكر عليه عمر بقوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه
بعموم اللفظ ولم ينكر عليه ابو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وقال اليس قد قال الا بحقها
والزكوة من حقها الثالث هذا الجمع يؤكد بما يقتضي العموم فوجب ان يفيده اما الاولى فظاهرة لقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون واما الثانية فلانه يفيد التاكيد للاستغراق بالاجماع واذا كان كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التاكيد
لان التاكيد يفيد تقوية المعنى الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما حصل بالتاكيد لكان تاثير
هذا اللفظ في اثبات حكم جديد وابتداء وضع مستانف لا في تقوية الاول فلا يكون مؤكدا لا يقال ينتقض بتأكيد
القلة بهذه المؤكدات بل وبتاكيد النكرة عند الكوفيين فانهم نقلوا تقريب النكرة ... اجمعا ونحو ذلك لا يفيد

الاستغراق فلو كان التأكيد يفيد لعلمه لخرجت اللفظة عن مدلولها بالتأكيد فيكون نقضا لا تأكيدا ولان سيبويه
نص على ان جمع السلامة للقلة انا نقول يمنع تأكيد جمع القلة والكثرة على قول البصريين ولا دلالة في تأكيدها اليوم
لافادة جميع اجزائه ونص سيبويه محمول على الجمع الخالي من اللام الجنسية الرابع لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والتالي
باطل لما تقدم بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى من البعض فكان مجهولا
فيجب صرفه الى الكل ليحصل المعرفة لانه معلوم للمخاطب واما بطلان التالي فلان اهل اللغة قالوا ان الالف واللام اذا دخلا على
الاسم صار معرفة لانه اذا افادت النكرة جماعة من الجنس فاما اللام تعريف ذلك الجنس انا نقول بعض الفائدة كاستعمالها
قبل اللام فان قولك رأيت رجالا افاد الجنس الرجال فلم يبق للالف واللام تعريف ذلك اذا دخلا على الاسم فانه
الاستغراق الخامس يصح استثناء اي عدد شئنا وهو يفيد العموم على ما تقدم السادس كثرة المعرفة اكثر من كثرة النكرة
فيكون للعموم اما الصغرى فلصحة جاء رجال من الرجال دون العكس والمنتزع منه اكثر من المنتزع واما الثانية فلان العموم
من المعرفة اما الجمع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اولى من الكل الا ويصح انتزاعه من الكل فثبت انه
للكل السادس ان اللام للعهد يعم فكذا الجنسية اما الاولى فلان من قال مضى عمرو في ذكر رجال معينين ثم قال احمد
الرجال فقيل منهم جميعهم لان الذي جرى ذكره هو الجميع فليس انصرافها الى البعض اولى من انصرافها الى الاخر واما الثانية فلان
الجنس هو المتعارف اذا لم يكن عهد وكان الجمع لعموم اولوية البعض احتج المانعون بوجوه الاول لو كانت للعموم
استعمالها للعهد مجازا او اشتراكا وهما خلاف الاصل الثاني يلزم التكرير في جاء كل الناس والنقض في بعضهم
فقال الجمع الاسم الكثير [illegible] ازما جمع الكل والاصل الحقيقة فهذه الصيغة حقيقة فيما دون الاستغراق فلا يكون حقيقة
فيه دفعا للاشتراك الرابع اذا قال جاءني رجال اقتضى جمعا من الرجال غير مستغرق واللام افادت التعريف فذا من
جاء الاستغراق الخامس لو افاد الاستغراق لكان قولنا فلان يلبس الثياب بمنزلة يلبس كل الثياب فنقيضه وهو فلان
لا يلبس الثياب صادق ويحسن اطلاقه على كل احد اذ كل احد لا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغة لا يستحسنون اطلاق
ذلك الا على من لا يلبس شيئا من الثياب فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يفيد اللبس فنفيه يفيد نفي الجنس اصلا
ثم وكذا ينبغي ان يوصف كل احد بانه لا يباشر النساء ولا يأكل الطعام لعدم مباشرته لجميع النساء والجواب عن الاول
ان اللام للتعريف فيصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك معهود حمل عليه لان السامع به اعرف والا حمل على الجميع
بالكل اعرف من البعض لتعدد الابعاض ووحدة الكل سلمنا لكنه مجاز لان العهد لا يتعارض والحمل عليه الى قرينة وهو من
علامات المجاز وعن الثاني انه تأكيد وبعضهم للتخصيص وعن الثالث انه تخصيص بالعرف مثل من دخل داري
اكرمه فان العرف اخرج اللص وعن الرابع لانا قد بينا افادة التعريف والاستغراق خصوصا وقد بينا انه متى حملت
على بعض غير معين نقض ذلك التعريف بجهالته وافادة الجنس حصلت قبل اللام وعن الخامس ان النفي ورد على الجنس الكلي
وهو سلب جزئي لكن معه مستقبح السلب الكلي فحمل عليه بما عهد فيه السلب الكلي بما ذكره من الامثلة تعريف
السلب الكلي ويحمل عليه **المطلب السادس** في بقايا صيغ العموم فمنها الجمع المضاف في مثل عبيدي احرار وعبيدي
تقدم من الاستثناء وغيره واشد له تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله واهلك واقره تعالى
على ذلك واجابه بما دل على انه ليس من اهله فلولا ان اضافة الاهل الى نوح للعموم لما صح ذلك ولقوله تعالى انا مهلكوا اهل
هذه القرية فهم ابراهيم منه من اهل القرية العموم حيث قال ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط
واهله بالاستثناء واستثنا امرأته من الناجين وايضا احتجت فاطمة عليها السلام على ابي بكر حيث منعها من فدك والعوالي
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى [illegible] من النبي صلى الله عليه وسلم نحن
معاشر الانبياء لا نورث وايضا لو قال عبيدي احرار عتق جميع عبيده وكذا نسائي طوالق يطلق كل امرأة له بالاجماع ولو لم
يكن للعموم لم يجب ذلك ومنها الكناية كقوله فعلوا فانه يقتضي مكنيا والكناية عنه فيكون للاستغراق وقد لا يكون والكناية

والكناية تابعة ومنها اذا امر جمعا بصيغة جمع افاد الاستغراق فيهم لان السيد اذا امر غلمانه بقوله قوموا استحق من تخلف
عن القيام الذم ولولا العموم لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك من القرينة لانها ان كانت من لوازم الصيغة
ثبت المطلوب وان كانت من عوارضها فرضنا تجردها **الفصل الثاني** فيما الحق بالعام وليس منه وفيه مباحث الاول
الواحد المعرف بلام الجنس ليس للعموم ذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء الى ان المعرف باللام للعموم سواء كان
مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هاشم وجماعة المحققين الى انها للجنس لا للعموم لنا وجوه الاول عدم تبادر
العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء ولا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولا اجمعون
وفيه نظر لاحتمال اشتراط تطابق الصيغ الثاني لا يجوز تأكيده بما يؤكد به الجمع وفيه نظر للقرينة الثالث لا ينعت بنعت
الجمع فلا يقال جاءني الرجل العاقلون وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو
كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كانت حقيقة كانت الدنانير الاصفر خطأ او مجازا
وفيه نظر تقدم الرابع المنع من حيث هو جزء من مفهوم هذا البيع فحل هذا البيع يستلزم حل جزئه ولو كان للعموم لزم
اباحة كل بيع وهو معلوم البطلان لا يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم لو تعرى عن لفظ التعيين او انه يقتضي العموم
لكن لفظ التعيين يقتضي خصوصه لانا نقول العهد لا مدخل له في التأثير وفيه نظر لانه شرط الاولى او الاجود ان عدم
الشرط شرط في العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب عن الثاني الخامس المطلق انما يدل على الماهية من حيث هي هي
والماهية غير وحدتها وكثرتها [illegible] وتلك الماهية كما توجد مع العموم كذا توجد مع الخصوص فان هذا الانسان
مشتمل على الانسان مع قيد [illegible] فالآتي بهذا الفرد آت بالماهية فيخرج عن عهدة التكليف بالعمل بذلك النص فلا دلالة
اللفظ على العموم احتجوا بوجوه الاول يجوز الاستثناء فيكون للعموم اما الاولى فلقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا وعملوا الصالحات واما الثانية فلان الاستثناء يخرج من الجملة [illegible] من الكلام ما لولاه
لوجب كما تقدم الثاني الالف واللام للتعريف وليس لتعريف الماهية لحصوله باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة
اللفظ عليه ولا البعض [illegible] لعدم اولوية فيكون للجميع الثالث ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية لانه قوله
السارق والسارقة مشعر بان استحقاق القطع لاجل السرقة وكذا واحل الله البيع مشعر بانه انما كان حلالا لكونه بيعا
وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم علته الرابع اختلف الناس بين قائلين بثبوت العموم في الواحد والجمع وبين قائلين بعدمه
فيهما فالقول بالفصل خارق للاجماع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك والجواب عن الاول انه مجاز لعدم الاطراد
لعدم رايت الانسان الا المؤمنين ولان الخسر لازم جميع افراد النوع الا المؤمنين جاز الاستثناء وعن الثاني ان لام الجنس
يفيد تعيين الماهية ونفس الماهية قد استفيد من المنكر والاجود ان يقال المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين والالف
واللام لا تدل على عدم ارادة الوحدة والكثرة وعن الثالث بالمنع من اشعاره بالعلية سلمنا لكن ذلك يكون دليلا غير اللام
ولا نزاع فيه وعن الرابع بالمنع من الاجماع وانما يعلم ما ذكره من قول الشيخين ومن تبعهما فقط ولانا نمنع من الفرق بين
المسألتين اذ جمعهما طريق واحد والطريق واحد هنا **البحث الثاني** في الجمع المنكر وفيه مطلبان الاول في ان اقل الجمع
الثلاثة وهو قول ابي حنيفة والشافعي واليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي وقال الغزالي
وجماعة من اصحاب الشافعي ان اقله اثنان وهو مذهب زيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي
اسحق وقال الجويني ويمكن رد لفظ الجمع الى الواحد والتحقيق ان يقول هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي يفيد
والثاني ان يقال الالفاظ الموصوفة بانها جمع هل يفيد الاثنين حقيقة ولا نزاع في [illegible] قولنا جماعة رجال اما قولنا جمع فانه من
حيث الاشتقاق ضم الشيء الى الشيء وهو في [illegible] في اللغة الفاظ مخصوصة نحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنية واما قولنا جماعة
ورجال المؤمنين ورجال اما قولنا جمع فانه من حيث [illegible] فانه يفيد ثلاثة فصاعدا ولا يفيد الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع
فيه لنا وجوه الاول فرق اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنية الثاني فرقوا بين الضمير

فقالوا في التثنية قاما ويقومان وفي الثلثة فعلوا ويفعلون وفي امر الاثنين افعلا وفي الثلثة افعلوا وفيما نقل للفرق
بعدم قبول الثلثة التراكيب بخلاف الجمع الثالث نعت الجمع بالثلثة فما زاد دون التثنية وبالعكس فيقال رجال ثلثة وثلثة
رجال ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال ولا رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان وفيه نظر لارادة التطابق لفظا الرابع
يصح رايت رجالا بل رجلين ولو كان حقيقة فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لدلالة قرينة الاضراب على الجمع الخامس لو قال له علي دراهم
لزمه ثلثة فما زاد وكذا لو اوصى او نذر وفيه نظر للمنع السادس روي عن ابن عباس انه قال لعثمان لم رددت الام من الثلث الى السدس
باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا
كان قبلي ولولا ان ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان وانكر عليه مع انه كان من فصحاء العرب احتجوا بوجوه
الاول قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا
اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون عسى الله ان ياتيني بهم جميعا
والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المومنين اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد الاخوان الثاني ما روي عنه صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة الثالث معنى الاجتماع حاصل في الاثنين الرابع لو اخبر الاثنان
عن فعلهما لقالا قمنا وقعدنا كما تقول الثلثة بلفظ الجمع الخامس لو اقبل عليه رجلان في مخافة فقال اقبل الرجال والاصل
في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يضاف تارة الى الفاعل واخرى الى المفعول وانا اعتبرنا الحاكمين مع
الحاكم كانوا ثلثة فالكناية وقعت عن الجمع وفيه نظر فانا نمنع صحة اضافته الى الفاعل والمفعول دفعة ولذا صح اضافته الى كل
واحد منهما منفردا والجواب الاول المسلم لنا متضمن ويقال عن تقدمه جوابين احدهما انه للتعظيم والثاني انهما في الحكم ارسا
الانبيا المتقدمين واعترض بان التعظيم باستعمال النون دون غيره ولم يجز العامة بان يقول عن الاثنين قاموا وبعضهم ابطل
ثالثا وفيه نظر فان التعظيم باعتبار اقامة الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالنون وقد يرد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون
الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون وغيرها والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير يقال هذا خصم وهذان خصم وهولاء
خصم بلفظ واحد وفيه نظر فانا لا نسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن الفتة تقتضي انهما اثنان والتثنية ويحكى انهما
فصدق ضمير الجمع في تسوروا عليه صدق الجمع على الاثنين وكذا ففزع منهم ثم يجاب بما ذكرنا جوابا من قوله هذان خصمان اختصموا
ونحو المراد من قوله انا معكم مستمعون والاخ الثالث شمعون الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي فاراد من قوله ان
ياتيني بهم جميعا والطائفة تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة بالحقيقة وعلى الميل الموجود فيها مجازا فيقال القلب فوقه تقلبه
كما يقال نحو وجهين ولسانين ولمن لا يميل قلبه الا الى واحد له قلب واحد ولسان واحد ولما جا لفظ امر الرسول صلى الله عليه وسلم بابا من
في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فاطلق عليها اسم القلوب لان القلب لا يوصف بالصغو بل يوصف بالميل والجمع مع
للاجماع الالاية والحديث يراد به ادراك فضل الجماعة او انه يقوى عن السفر الا في الجماعة ثم قال الاثنان فما فوقهما جماعة لجواز السفر
والبحث لم يقع فيما يفيد لفظ الجمع بل فيما يفيد لفظ الرجال واحدهما غير الاخر وايضا فانه ما منا اشتقاق لفظ الجماعة في الثلثة
فان وجد في الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق فلا قياس في اللغة وهذا لم يجيب فانا نعم ولفظتنا لا يلزم على الجمع فان الواحد
ان يقول ذلك وليس بجمع وفيه نظر فان الواحد انا يجمع فيه ذلك ان قصد التعظيم لنفسه بان يقام مقام الجماعة وليس كلامنا في الكثير
وان كان واحدا فالحقيقة بخلافه في التثنية وهذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق على الواحد فيقول جاء الرجال لجاز كافي
الاثنين **البحث الثاني** ان الجمع المنكر ليس للعموم بل يحمل على اقل الخلاف خلافا لابي علي فانه قال انه للعموم لنا ان لفظ رجال يمكن
نعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وهكذا يمكن تقسيمها اليها ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد
منها وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على ذلك المورد لا اشعار له البتة بشيء منها الا الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لا ما زاد
عليها الاكثر مختلف قطعا احتج بوجوه الاول حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية
الثاني لو اراد المتكلم البعض لعينه والا كان مريدا به مبهما وهو باطل للتعيين ثبت انه للعموم الثالث يصح استثناء كل عدد منه سوى

الاستغراق والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن الاول ان حقيقة هذا الجمع الثلثة من غير بيان عدم
الزيادة ووجودها وهو امر مشترك بين الثلثة لا غير وبين الثلثة مع غيرها واللفظ الدال على القدر المشترك لا
دلالة له البتة على شيء من جزئياته فضلا عن ان يكون حقيقة فيها وعن الثاني ان المراد في الجمع المنكر كالمراد في النكرة فكما
لا يجب التعيين هناك الا مع ارادة المعين كذا وعن الثالث المنع من صحة الاستثناء ولو سلمنا لكن الفائدة هنا منع
الصلاح حينئذ **البحث الثالث** في نفي الاستواء ذهب اكثر الفقهاء الى انه للعموم كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة فانه يقتضي نفي المساواة في جميع الامور ومنعه ابو حنيفة فقال اذا وقع التفاوت ولو من وجه
واحد صدق نفي المساواة ويتفرع على الخلاف القصاص للذمي من المسلم فمنعه الشافعي لانتفاء الاستواء والا لزم تساويهما
واثبته ابو حنيفة والقائل الاول احتج بوجهين الاول الجملة نكرة وقد دخل عليها النفي فيكون عامة كغيرها الثاني اذا قلنا
لا مساواة بين زيد وعمرو فقد دخل النفي على مسمى المساواة فلو ثبتت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة
منفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون بوجوه الاول نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها و
الدال على القدر المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات الثاني اطلاق لفظ المساواة انما يصح على تقدير الاستواء من كل
الوجوه والا لوجب صدقها على اي شيئين فرضا حتى المتناقضين اذ ما من شيئين الا ويصدق مساواتهما في بعض
الاشيا كالشيئية والمعلومية وسلب ما عداهما عنهما واذا صدقت المساواة بين كل شيئين لم يصدق نقيضها بينهما وح
يكون في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي جزئي فقولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من كل الوجوه
الثالث لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل
شيئين لابد وان يستويا في شيء ما وهو النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع المساواة في الاثبات للعموم والا
لم يستقم اخبار بمساوات لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب الجزئي السالب والتحقيق ان قولنا المساوات من الامور
الاضافية لا يعقل الا مضافة الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقضي
بان الاطلاق عائد الى الجميع فنفيها لا يفيد العموم والا وجب والوجوه التي تمسك بها من الطرفين لا تخلو من دخل اما الاول فان
الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جزئيا لم يعم النفي بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد
عمرا يقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد واما الثاني فكذلك فان نفي مطلق المساواة يقتضي عموم الا
عموم المضاف اليه واما الثالث فان المساواة اعم من المساوات من كل وجه ومن المساوات من بعضها والدال على المشترك لا اشعار
له باحد الجزئيات فنفيه يكون للعموم واما الرابع فلانه معارض بمثله فان نفي المساوات انما يصح على تقدير نفيها من كل الوجوه
اذ ما من شيئين الا وهما غير متساويين من وجه ما واذا صدق النفي كليا كان نقيضه جزئيا واما الخامس فلان الحقيقة اذا
تعذرت وجب الحمل على المجاز وهنا نقول ان امكن نفي المساوات من كل وجه بطل منعكم والا وجب الحمل على المجاز لكون الحقيقة
ممتنعة الوجود لا لتخريج اللفظ عن موضعه واما السادس فالمعارضة كما مر من ان نفي المساوات للعموم والا لم يستقم اخبار بنفي
المساواة لعدم الاختصاص حينئذ انه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في صفة من الصفات واجيب بان نفي الاستوا يعلق
باصحاب الجنة واصحاب النار وعلم تعلقه بصفاتهم واذا علق بالفريقين كفى في اثباته ان يتباينا في بعض الصفات وقد احتج
القضاة من تمسك الشافعي بالاية بانا قد علمنا استواءهم في صفات الذات فعلمنا انه اراد لا يستويان في بعض الصفات
فاذا لم يذكر ذلك البعض صارت الاية مجملة وقد ذكر في الاية الافتراق في الفوز فيجب حمل الاية عليه واعترض ابو الحسين بانا
لو سلمنا لهم ان الاية يفيد نفي اشتراكهم في تلك الصفات اجمع لم يضرنا اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم اذا خرج بعضه
لم يمنع من التعلق بباقيه **البحث الرابع** في الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم والامة اذا ورد خطاب مختص بالنبي مثل يا ايها النبي
يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت لا يعم الا بدليل منفصل وهو قول الشافعية وقال ابو حنيفة و
احمد بن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا مع الامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا ان الخطاب المخصوص بواحد لا يتناول

لمثال قوله صلعم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه صلعم اخبر عن رفع الخطأ والنسيان ويتعذر حمله
على حقيقته ضرورة تحقق الخطأ والنسيان من الامة فلا بد من اضمار حكم يكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية ضرورة
صدقه صلعم وذلك الحكم المضمر قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع الماثم ولا يمكن اضمارهما الا
الدليل ينفي جواز الاضمار مطلقا في الحكم الواحد للضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع
الجميع لان رفعهما يستلزم جميع احكامهما واذا تعذر العمل بالحقيقة تعين العمل بنفي الاحكام سلمنا انه لا يدل وضعا
فلم يدل عرفا بيانه انه يقال ليس في البلد سلطان وليس له ناظر والامر به ويراد به نفي الصفات سلمنا لكن يجب اضمار الجميع لان
وجود الخطأ كعدمه والعدم اولى من البعض فاما ان لا يضمر شيء البتة وهو باطل بالاجماع او يضمر الجميع وهو المراد انا
اما يستلزم اللفظ نفي جميع الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ فاذا لم يكن منفيا لم يكن مستلزما لنفي الجميع والاصل في الكلام حقيقته
وفيه نظر لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجازاتها وهو الجميع والتحقيق رجوع هذا الى التعارض بين المجاز والاضمار
العرف طارئ وليس المراد بقولنا ليس بالبلد سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا ولا عالما ولا قادرا ونفي الجميع وان كان
اقرب الى الحقيقة لكنه يوجب تكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان ويعدم الاولوية انما يلزم لو
اضمرنا واحدا معينا ولسنا نقول به بل نضمر واحدا لا بعينه والتعيين من الشارع لا يقال يلزم الاجمال وهو على خلاف الاصل
لانا نقول واضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل على ما تقدم وكل منهما على خلاف الاصل ثم اصولنا ان كان
راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية فيكفي في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار وهما تقديران وما ذكروه
يمكن التمسك به لو كان راجحا وما يتم التمسك بعمل تقديرين راجح ما لا يمكن التمسك بالاصل بتقدير واحد ثم ينفي الاجمال انما
يلزم لو لم يظهر اولوية اضمار البعض ويمنع ذلك فان اكثر ما يجب اضمار شيء يتبع عرف من حيث العادة ما هو المضمر فلا اجمال

البحث الرابع في الفعل المتعدي اعلم ان الفعل المتعدي مثل والله لا اكلت وان اكلت فانت حر لا بد له من مفعول وقد اختلف
فذهب الاشاعرة والامامية الى ان متعلقه مفعول عام يعم جميع الماكولات وقال به ابو يوسف وقال ابو حنيفة لا يعم الجميع وتظهر
الفائدة في انه لو نوى ماكولا معينا قبل عند الاشاعرة والامامية حتى انه لا يحنث باكل غيره لان اللفظ عام يقبل التخصيص بمخصص
ما دلالة وقال ابو حنيفة لا يقبل التخصيص لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم هنا حجة القائلين بالتعميم اما في النفي كما
في قوله والله لا اكلت ان الفعل حينئذ لا بد له من مفعول يتعدى اليه بصيغته ووضعه فاذا قال لا اكلت فقد نفى حقيقة
الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لم يكن نفيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة اللفظ
واذا ثبت دلالة اللفظ على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مفعول ثبت عموم اللفظ بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص واما
في طرف الاثبات وهو ان اكلت فانت حر فلان وقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان شائعا
في جنس المعقولات الداخلة تحته فكان صالحا للتفسير وتقييده باي واحد منها كان ولهذا لو قال لله علي ان اعتق رقبة صح تقييدها
بالمؤمنة ولولا دلالته لما صح تفسيره به وايضا اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا صحت نية التخصيص فكذا لو قال ان اكلت لان الفعل
اشتق من المصدر والمصدر موجود فيه لا يقال على الاول ان حقيقة الاكل لا يتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة الى الكل وان كان
ذلك فلو نوى بلفظه ماكولا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان المصدر هو الماهية وهي لا تقبل التخصيص واما قوله اكلا
فليس للتحقيق مصدر الا انه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الاكل وهي لا تقبل التكثير فالوحدة خارجة عن الماهية ولكونه
منكرا ليس صفا قابلا بل يعنا ان القائل ما عينه والذي يكون معينا في نفسه لكن المتكلم ما عينه قابل للتعيين فصح نية
ما يصح الملفوظ لانا نمنع الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الطرفين وبالفرق فان المفعول غير متعد اليه بل هاهنا
فلم يكن اللفظ دالا عليه بالوضع فلذلك لم يقبل التخصيص لفظه بل ان التخصيص هو حمل اللفظ على بعض مدلولاته المعين فلا بالكل
وفيه نظر لان الدلالة الالتزامية وغيرها في الجميع قابل التخصيص وعن الثاني بان المحكوم عليه ليس هو المفهوم من الاكل
الكلي وقوعها في الاعيان اي واحد منها لا بحصوله في الاذهان ولا انه حنث بالاكل الخاص انه معين الخلوق عليه لم

حكم غيره في عرف اللغة فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجها اليه لا يكون ثابتا في حق الباقي وليس للسيد ونهيهم على ترك
ما امر به ذلك البعض وايضا لو ثبت الحكم لكان اخراج ذلك الغير تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يجوز ان يكون الامر لمصلحة
المعين بسلطته وهو مفسدة في حق غيره كما خص النبي صلعم باحكام لم يشاركه فيها احد من امته ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز
الاختلاف في الحكم والمقصود يمتنع التشريك الا لدليل خارجي والمخالفون نقول ذلك ان زعموا ان مساواة حكم غيره له مستفاد
من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وما شابهه فخروج عن هذه المسئلة
لان الحكم لم يجب على الامة بمجرد خطاب النبي صلعم عليه بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت ايضا ان خطاب الاختصاص لا ينافيه
ثم احتجوا بان العادة قاضية بان من كان مقدما على قوم فان امره امر لاولئك القوم فقولنا ان امر السلطان الوزير بالركوب
الى مناجزة العدو هذا اصل اللغة يعم ذلك امرا للاتباع وكذا اذا اخبر بنباء فتح البلد وكسر العدو فانه يكون
اخبارا عن اتباعه والنبي صلعم قدوة الامة ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امرا لاتباعه ونهيهم وعضدوه بقوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن وهو يدل على ان خطابه خطاب لامته وايضا قال
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبر بان اباحة ذلك ليكون مباحا للامة ولو كانت
الاباحة مختصة به لم ينتف الحرج عن الامة وايضا لو لم يكن لقوله خالصة لك فائدة والجواب عن الاول منع من كون امر الاتباع عرفا
لغة ولهذا صح امر المقدم ولم يأمر الاتباع ولو حلف انه لم يأمر الاتباع لم يحنث وما ذكروه من الامثلة امور جزئية استفيد منها
مشاركة الاتباع لحضور عساكر التوابع ولزوم توقف المقصود على امر الاتباع بخلاف امر النبي صلعم بشيء من العبادات او تحريم
شيء من الافعال واية الطلاق ذكر النبي صلعم اولا للتشريف وعن الثاني ان قوله صلعم [illegible] من العبادات او تحريم من الافعال واية
الطلاق ذكر النبي صلعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الاية تنبيه على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل على
نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول بقوله زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي صلعم كان لمقصود رفع الحرج
عن المؤمنين وذلك حاصل بتأسيهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب بغيره تعين لذلك وعن الثالث
الفائدة نفي الالحاق

البحث الخامس في الخطاب بالنسبة الى المذكر والمؤنث اللفظ ان اختص وضعا باحدهما لم يتناول الاخر فلفظ الرجال
لا يتناول الاناث وكذا النساء لا يتناول الذكور والاحول عليهما ان لم يقترن بما يدل على احدهما كالناس ومن ومثل من دخل الدار من
ارقائي فهو حر وكذا لو وصى بهذه الصيغة او ربطها توكيلا ويقبل تخصيصا بالذكور لقولهم من شاء منون وليس بجمع لما
بينا من ان ذلك ليس جمعا وان اقترن بما يدل على الاناث مثل قوم لم يتناول الذكور اجماعا وان اقترن بما يدل على التذكير
مثل قاموا والمسلمون لم يتناول الاناث على المذهب الحق لنا ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام والمسلم لا يتناول المؤنث وكذا
تضعيفه وهو قاموا والمسلمون وايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف جمع المؤنث على جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم
يحسن العطف لعدم الفائدة وفيه نظر لجواز عطف الخاص على العام كقوله وجبريل والتعقيبا التنصيص وايضا قالت ام سلمة ان النساء
قلن ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولو دخلن امتنع السؤال والتقرير عليه وايضا روي انه صلعم قال
ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون فقالت عائشة هذا للرجال فما للنساء ولو لا خروجهن من الجمع لما صح السؤال
ولا التقرير عليه احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع والجواب لا نزاع فيما نص اهل اللغة عليه وليس محل
النزاع فان اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا غلب المذكر وليس في ذلك دلالة على ان صيغة المذكر يوجب دخولهن فيها قالوا اكثر
الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على دخول النساء في تلك الاوامر ولولا دخولهن في الخطاب لما كان كذلك قلنا دلك
كما اختصاص الذكور بخطاب التذكير كالجهاد واحكام الجمعة فلو كان خطاب التذكير متناولا لهن لكان اخراجهن
عن هذه الاحكام خلاف الاصل

البحث السادس في ان المقتضي لا عموم له اعلم ان المقتضي هو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم وذلك
بان يكون في اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذا عرفت هذا فنقول اذا كان ما يمكن اضماره متعددا حيث اي واحد
منها فرض اضماره صدق الكلام وتم هل يجوز اضمار الجميع ام لا الحق انه لا يجوز وهذا معنى قول الفقهاء المقتضي لا عموم له مثاله

المراد الا اكلا مقيدا من جملة الاكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الاعيان اي واحد منها كان واذا كان لفظ لا اشتغال
لم يجعل المقيد مع تقييده بجهة القائلين بعدم التعميم ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيره
باطلان فبطل تلك النية اما بطلان الملفوظ فلانه هو الاكل وهو ماهية واحدة لانه مشترك بين اكل هذا الطعام واكل
ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فماهية الاكل من حيث هي هي مغايرة لقيد هذا وذاك وغيرهما
والمذكور انما هو الماهية وهي لا تقبل التعدد فلا تقبل التخصيص نعم الماهية اذا اقترنت بهذا وذاك وما عداهما من
العوارض الخارجية تعددت وقبلت التخصيص لكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تحتمل التخصيص لكن تلك
الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل منه ومن تلك الماهية غير ملفوظ واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في غير الملفوظ
فلانه وان كان جائزا عقلا الا ان الدليل الشرعي منع منه لان اضافة ماهية الاكل الى ماكول معين تارة والى غيره اخرى
اضافة عارضة بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك والى هذا المكان وذاك اضافة عارضة بحسب
اختلاف المفعول فيه ثم الاجماع على عدم قبول التخصيص في المكان والزمان فكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحتياط في
تعظيم اليمين ومما تقدم يعرف الجواب بجهة التفصيل **البحث الثامن** في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال في حكاية الحال
مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال لقوله صلى الله عليه وآله لابن غيلان وقد اسلم عن عشر نسوة امسك اربعا منهن وفارق سائرهن
ولم يسأل عن كيفية العقد عليهن هل وقع معا او مترتبا فكان اطلاق القول دالا على عدم الفرق بين الترتيب في العقود
وبين حصولها دفعة ولا قرب التفصيل فيقول ان علم انه ثم يعلم حصوص الحال يوجب القول بالعموم ولا ينبغي
صلى الله عليه وآله الفرق والحكم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه صلى الله عليه وآله عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال
بناء على معرفته صلى الله عليه وآله **البحث التاسع** في العطف على العام العطف على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه الجمع
وذلك جائز بين الخاص والعام قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وهذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن في
ذلك وهو خاص وفيه نظر فان الكناية هنا عائدة الى المطلقات المذكورة اولا وانما يتحقق حكم المعطوف في الرجعيات
فيكون المعطوف عليه هو الرجعيات ايضا على انا نمنع كون ذلك عطفا على المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة على
المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة على اخرى فلا يطلب في هذا المثال **البحث العاشر** في الخطاب الشفاهي اختلف الناس في
نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل هو خطاب للموجودين في عصره صلى الله عليه وآله او هو عام لهم ولمن بعدهم فذهب
المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية الى انه يختص بالموجودين في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وانما يثبت حكمه في حق الموجودين بعده بدليل
اخر وذهب الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم احتج الاولون بوجهين الاول ان الذين
لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن موجودا في ذلك الوقت لم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله الخطاب
الثاني ان المجنون والصبي لا يتوجه الخطاب اليهما لوجودهما واتصافهما بالانسانية واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب
مع ان الخطاب لهما سفه فكيف المعدوم الذي هو بما ذكرناه ابعد احتج الاخرون بوجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وآله بعثت الى الاسود والاحمر وقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الثاني لو لم يكن خطابا لمن بعده
لما لم يكن رسولا الينا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثالث اجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قرنا
بعد قرن على الاحتجاج في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وآله بالايات والاخبار المنقولة عنه صلى الله عليه وآله ولولا عموم تلك
الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لم يكن التمسك بها صحيحا والاجماع لا ينعقد على الخطا الرابع كان صلى الله عليه وآله اذا اراد تخصيص
احد بحكم نص عليه وعينه كقوله صلى الله عليه وآله لابي بردة تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك وخصص عبد الرحمن بن عوف بلبس
الحرير وحيث لم يبين التخصيص علم العموم والفرق الاول الحكم في حقنا بحكمه ثم اجابوا عن الاول بان الناس والجماعة
والاسود والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان فيختص بالحاضرين وبعض محل النزاع فلا يصح التمسك
به وايضا النصوص الدالة على كونه صلى الله عليه وآله مبعوثا الى الناس كافة انما يلزم لو توقف عموم الرسالة والبعثة الى الكل التي

الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل ذلك يتحقق بتعريف بالمشافهة وبتعريف الاخرين
بنصب الدلائل والامارات واجتهاد المجتهد باستخراج احكام بعض الوقائع من بعض لكثرة الاحكام الشرعية وعدم النص
على كل واحد منها عينا وكثرة الوقائع ولا يلزم من ذلك ان لا يكون النبي صلى الله عليه وآله رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي
يثبت بالنصوصية من خطابه فكذا في الاحكام التي لم يثبت بالخطاب شفاها لايقان الدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في
الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وآله غير الخطاب انما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب
في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا يتناول من بعده فقد تعذر الاحتجاج به عليه لانا نقول يمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي
انه حكم بكونها حجة على من بعده او بالاجماع المنقول عن الصحابة وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن الثالث وعن الثالث
بان الاجماع على انا مكلفون بمثل ما كلفوا به لا على انا مخاطبون بذلك الخطاب ممنوع وذلك لان الله تعالى يعرفنا انا
مكلفون حال وجودنا بمثل تكليف من عاصر النبي صلى الله عليه وآله لان الخطاب للمعدوم ممتنع بالضرورة فيجب المصير الى ما استفاد اهل
بالنصوص من جهة معقولها الا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة وعن الرابع ان التخصيص لفائدة قطع الالحاق **البحث
الحادي عشر** في نقل الراوي ويشتمل على مسائل الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر لا يفيد العموم في
عقد كذا اذا اقضى ليهم بالشفعة للجار لا يقتضي تعميم كل جار وعليه اكثر الاصوليين خلافا لشذوذ لان الحكاية والحجة في
الحكاية ولعل الراوي ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقد نهى عن غرر خاص لا عموم له فيه من بيع وكذا قضى الجار مخصوص بالشفعة كما يقول
الامامية من ثبوتها للجار مع الشركة في الطريق او انه نقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة
ليست وبالجملة فالاحتمال قائم ومع لا قطع بالعموم بل ولا ظن والاحتجاج انما هو في المحكي لا الحكاية ويمكن ان يقال ان كان
من اهل المعرفة بمفهومات الالفاظ فالظاهر العموم لانه لا ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة تدل عليه والا كان طعنا
في معرفته او عدالته ادها مقتضيات المنع من ايقاع الناس في ورطة الالتباس وذلك يقرر الظن بالعموم فيكون حجة لان
العمل بظنيات الادلة النقلية كعلمياتها اما قوله صلى الله عليه وآله قضيت بالشفعة للجار ويقول الراوي انه صلى الله عليه وآله قضى بالشفعة للجار فان
الاحتمال وان كان قائما الا ان جانب العموم اقوى المسالة الثانية قول الراوي انه صلى الله عليه وآله كان يجمع بين الصلاتين قيل انه يقتضي التكرار
في العرف فانه يقال كان فلان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة واحدة وكذا لو قيل كان فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار
ومثل لا يفيده لان لفظة كان لا يفيد الا تقدم الفعل اما التكرار فلا انه لئن قيل قول الراوي كان صلى الله عليه وآله بعد الشفق انه يحمل
على انه صلى بعد الشفقين اعني الحمرة والبياض وهذا انما يصح لو قلنا ان المشترك يراد به كلا معنييه فكان الراوي قال انه صلى
بعد الشفقين وقد بينا انه انما يراد الجميع على سبيل المجاز لكن المجاز خلاف الاصل لا يصار اليه الا لدليل مع احتمال ان يكون
قد صلى بعد الحمرة وان يكون قد صلى بعد البياض حمل ذلك على وقوع الصلوة بعدهما الرابع الفعل وان انقسم الى اقسام
وجهات فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون فرضا وان يكون نفلا ولا يمكن وقوعهما على وجه الفرض و
النفل معا ومع لا يمكن استدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم للفعل ولا يمكن تعيين احدهما
الا بدليل وكذا قول الراوي انه صلى الله عليه وآله كان يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في الوقت الاول ويحتمل
وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه عليهما بل في احدهما والتعيين يفتقر الى الدليل
واما وقوع ذلك منه صلى الله عليه وآله مكررا على جميع سفر النسك وغيره فالبحث فيه قد تقدم ويتفرع من هذا ان قوله صلى الله عليه وآله سواء كان
واجبا او مباحا لا عموم له بالقياس على الغير الا ان يدل دليل من الخارج على التاسي لا يقال الاجماع على وجوب الغسل
بالتقاء الختانين والمستند قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله فاغتسلنا ولانه صلى الله عليه وآله كان اذا سال عن حكم
اجاب بانه فعله واحال معرفة ذلك على فعل نفسه كما سالته ام سلمة عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي و
عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك ولولا عمومية الفعل لما كان كذلك لانا نقول قد ثبت عموم التاسي به صلى الله عليه وآله والبحث فيه
لان قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله يشعر بعمومية الحكم في حقها فيكون عاما في حق الكل وجوابه صلى الله عليه وآله بفعله عقيب السؤال

يشعر بالعمومية والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال البحث الثاني عشر قال في المفهوم الغزالي المفهوم
على رأي من يقول به لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى
لا يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يكون عاما او خاصا
وقوله فلا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني و
الافعال قيل عليه ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت لا تسميه عموما لانه
لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن المفهوم هل له عموم فرع كونه حجة فاذا ثبت كونه حجة لزم انتفاء الحكم
عما عداه فباطل اذ لو ثبت في شيء منها المسكوت فاتت فائدة التخصيص بالذكر والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان مفهومي المخالفة
الموافقة عام فيما سوى المنطوق بلا خلاف والغزالي لا يدان العموم لم يثبت بالمنطوق ولا خلاف فيه فاذن النزاع هنا غير
متحقق البحث الثالث عشر في الجمع المضاف في الجمع قال الاكثرون ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل

[illegible]

لزيادة الثواب لاشتمال النظرية على ذلك والفكر على زيادة مشقة فيستحق به زيادة الثواب كما نقول في حسن الخطاب المتشابه ومن
ان يعلم انه يؤمن عنده ذلك ويطيع من لولاه لم يطع وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه
فيكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول من الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز لا بد له من غرض للعدول ولكونه افصح
وابلغ واوجز **البحث الرابع** في غاية التخصيص اتفق الناس كافة على جواز التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى
الواحد واختلفوا فيما عداها فالمحكي عن ابي بكر القفال انه لا يجوز تخصيص الجمع المعرف بحيث لا يبقى الا اقل من الثلاثة ومنهم من جوز
انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل اللغة يستقبحون قول الرجل اكلت
كل الرمان من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلاثة الا انه لو حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ اعترض بانه انما
يكون مستقبحا اذا لم يكن مريدا للواحد من جنس الثلاثة العدد الذي هو مدلول اللفظ ولم يقترن به قرينة اما اذا اراد الواحد مع
القرينة فلا النص والاطلاق اما النص فقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد به الناس القائلين نعيم بن مسعود
الاشجعي واما الاطلاق فلصحة قول القائل اكلت الخبز فالمراد به واحد من جنس مدلولات العام وفيه نظر فان الاول انه للتعظيم
والخبز ليس للعموم فصح ارادة الوحدة منه لكون المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه الاول استعمال في غير الاستغراق على سبيل المجاز
فليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني قوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون والمراد به نفسه وحده الثالث قال عمر لسعد بن ابي وقاص وقد انفذت اليك الفين مع القعقاع
فقد انفذت اليك بالفي فارس اطلق اسم الالف على ارادة بها القعقاع الرابع لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان
اما لان الخطاب يصير مجازا او لعدم استعماله حقيقة ولو كان احدهما مانعا لامتنع تخصيص العام مطلقا لانه يكون مجازا
في الباقي وغير حقيقة فيه وهو باطل بالاجماع الخامس قد عرفت الخلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلاثة فيحمل العام بعد التخصيص
عليه السادس لو قال اكرم الناس الا الجهال جاز وان لم يبق الا الواحد والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجمع من الاقل وعن الثاني انه غير محل النزاع لان الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وعن الثالث انه
قصد قيام الواحد مقام الالف وليس بتخصيص وعن الرابع بالمنع من الخصوص بل المانع عدم استعمال اللغة وعن الخامس ان
الجمع ليس بعام وعن السادس بمنع حسنه على ان بعضهم جوز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء والبدل الى اثنين في الصفة وفي
الحصر الى القليل **البحث الخامس** العام المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا
كيف كان التخصيص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا كيف كان المخصص وهو مذهب
جماعة من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة من الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال اخرون انه يكون مجازا
في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا
وان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال اخرون انه يكون مجازا الا ان خص بلفظ متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون مجازا الا
ان يكون مجازا الا ان يكون التخصيص شرطا او استثناء وقال قاضي القضاة انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة
وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فمجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة
على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت غير
مستقلة فهو حقيقة سواء كانت صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا مطلقا لنا ان اللفظ وضع للعموم ولم يرد فيكون
اطلاقه على ما اريد منه مجازا اما المقدمة الاولى فالخلاف فيها مع القائلين من العموم وقد سبق ابطاله ولانا نبحث على تقديره و
اما الثانية فلان التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة واما الثالثة فلما
ايضا لما عرفت من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع له ولان اللفظ اذا كان حقيقة في الاستغراق فصرفه الى البعض
بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة ومجازا فيلزم من الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق

ضرورة اختلاف معنييهما بالجزئية والكلية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والاشتراك لا يكون ظاهرا
باللفظ في بعض مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم لا يقال لم لا يجوز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار
امر مشترك هو الجنس فينتفي الاشتراك والمجاز ويدل على كونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص
لخروج غيره عن عموم اللفظ لا يورث فيه سلمنا لكن يجوز كون اللفظ الجمع حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في
البعض لانا نقول الكل والبعض وان اتحدا في الجنسية الا ان اللفظ العام حقيقة في الكل من حيث هو كل لا في مطلق الجنس
ولهذا نعد حمله على البعض للقرينة باجماع القائلين بالعموم والاستغراق ليس ثابتا في الباقي ويمتنع كون اللفظ حقيقة
في الباقي قبل التخصيص ثم قد كان حقيقة في الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه لا مع الاجتماع ولا حالة
الانفراد فان العشرة حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة سواء ضمت الى مثلها او انفردت ثم ينتقض بالواحد فان اللفظ
قد كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص ثم قد كان حقيقة في الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه مع
الاجتماع والانفراد معه بعد التخصيص هو مجاز فيه اجماعا وتجويز كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة يرفع المجاز اجمع فان كل
مجاز يمكن ان يقال انه يكون مع القرينة حقيقة في مدلوله ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه
بالقرينة المخصصة بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة وصار نادرا عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين
على كونه مجازا لو خص بقرينة مستقلة بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في غيره المسمى بقرينة مخصصة هو عين المجاز
وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاء بنو تميم الطوال او اكرم بني تميم ان قاموا الا فلانا فلفظ العموم حال انضمام الشرط او
الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض ولا لم يبق شيء يفيد الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفيد البعض استحال ان يقال انه
مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة او الاستثناء دليل على ان ذلك البعض وافادة ذلك المجموع
لذلك البعض حقيقة والجواب ان اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته وصورته والا لكان كل مقترن بشيء خارجا عن حقيقته
ويلزم نفي الاقتران ايضا واذا كان باقيا على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفا بل يصير مصروفا عن معناه باعتبار ذلك المقترن و
هو الحق بعينه قوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض واللام يفيد القرينة شيئا قلنا ممنوع فان القرينة هي التي صرفت عن
افادة الجموع الى افادة البعض كما في كل مجاز فان ذلك لو كان معتبرا لكان للقائل ان يقول ان اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه الحقيقي
حالة انضمام القرينة والا لم يفد القرينة شيئا بل معناه الحقيقي وانما يفيد المجازي باعتبار القرينة وذلك يخرجه عن كونه مجازا
الثاني الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلا يخرج اللفظ عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى فاذا قال المسلم او مسلمون
انما يدل بانضمام الالف واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه الزيادة مجازا وكذا الشرط والصفة و
الاستثناء والجامع عدم الاستقلال لانا نقول ان الالف واللام والواو والنون زيادات افادت زيادات في المعاني من غير
تغيير الوضع الاول فلا يقال انه صار مجازا بخلاف صورة النزاع احتجت الحنابلة بان التناول للباقي قد كان حقيقة ايضا فانه
يبق الا الفهم وهو دليل الحقيقة والجواب ما تقدم من انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم بقرينة وهو دليل المجاز
احتج الرازي بانه اذا بقي غير منحصر كان العموم باقيا والجواب انه كان للجميع احتج الجويني بان العام ككل الاحاد وانما خص
فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة والجواب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والكل ان احتج
القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر بنفي ما احتج به ابو الحسين من ان ما لا يستقل لو اوجب تجوزا في نحو قولك الرجال
المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو المسلمين للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس والعهد مجازا لدخول الف ولام الا
جنس عاما مجازا الا ان الصيغة عند ابي بكر كانها مستقلة ولا استغناء عنه عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم
فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والميم في مضروب واللام في المسلم ولئن كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال لا الالف
لا الالف وكذا المسلمون المجموع والالف واللام ومعرفة الباقي حصلت بالخطاب **تذنيب** اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال
النبي عليه السلام في الحال الا زيدا فهذا تخصيص بدليل متصل او منفصل فيه احتمال فيتأتى من تغاير المتكلمين ومن كونه

انما تعلق بالوجوه لكان الخطاب منه متعوقا على الحقيقة **البحث السادس** في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس في ذلك
فمنع عيسى بن ابان وابو ثور من التمسك بالعام المخصص فيما عدا المخصوص على كل حال وجوز آخرون التمسك به على كل
حال وجاز قوم ذلك في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص بشرط او استثناء صح التعلق
به فيما عدا المخصوص وان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط والصفة والاستثناء كان حجة والا فلا
قال ابو عبد الله ان كان المخصص والشرط مانعين من تعلق الحكم بالاسم العام واوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر
لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام صح التعلق به فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على امر لا ينبئ
اللفظ عنه فلم يجز التعلق به والثاني كقوله تعالى فاقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق
القتل بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة ان كان العموم المخصوص والشرط لو تركنا
في الظاهر من دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا وضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان ما لم يرد منا ولم نحتج الى بيان
ما اريد كما ذكرنا فيمن يعطي الجزية من دون البيان وصح التعلق بالظاهر فيه كقوله فاقتلوا المشركين وان كنا لو تركنا والظاهر من دون
الشرط لم يمكنا امتثال ما اريد منا احتجنا الى بيان ما اريد منا اذ لسنا نكتفي بالظاهر فيه ولم يصح التمسك به كقوله تعالى
اقيموا الصلوة وهذا الذي ذكره حقيقة مذهب ابي عبد الله والذي ينبغي ان يراد في الاول ان لا يكون العموم قد خص تخصيصا مجملا وقيل
انه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد واتفق الكل على انه اذا خص تخصيصا مجملا لا يبقى حجة الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجوه الاول ان اللفظ
العام كان متناولا فلو كان كونه حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور وان توقف كونه حجة في هذا على كونه
حجة في ذلك من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فليس جعل البعض شرطا بالاخر اولى من
العكس ولا انه يلزم المطلوب لان كونه حجة في ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة في هذا فيكون العام المخصوص حجة في ذلك
القسم والثاني باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا بتحقق جميع الاجزاء
فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وحيث سواء ثبت كونه حجة في البعض الا احرا اعترض بانه
لا يلزم من عدم توقفها الشيء على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين وان عنى توقفه عليه عدم وجوده بدونه
يلزم الدور كما في المتلازمين الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا
فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي ثابت لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم في كل الصور
عليه في كل الصور والدال عليه في محل التخصيص وغيره فثبت قيام المقتضي في غير محل التخصيص واما عدم المعارض فلان العارض
الا كون الحكم غير ثابت في صورة التخصيص ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الاخرى كما لا يلزم من ثبوته في
صورة ثبوته في الاخرى وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع مع ارادته وبالتخصيص خرج عن ذلك الثالث ان الاجماع
وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة عليها السلام احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها
بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره و
اشتهاره بل عدل ابو بكر في حرمانها من الميراث الى الحديث روايته وان عليا عليه السلام احتج في جواز الجمع بين الاختين في الملك
بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وعثمان احتج بقوله وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما آية وحرمتهما آية ولا شك ان قوله او ما ملكت ايمانكم
عام مع انه مخصوص بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم و
قال قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهر لما ثبت من قبل
ان الاجماع حجة الرابع العام قبل التخصيص حجة في كل الاقسام بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان
على ما كان الا ان يوجد معارض والاصل عدمه الخامس لو قال اكرم كل من دخل داري ثم قال بعد ذلك لا تكرم فلانا فلو قال في
لسان الاطلاق ... احتج ابن ابان بوجوه الاول دلالة العام على ما عدا محل التخصيص على سبيل المجاز لانه لم يكن

للعموم او كان مشتركا والتقدير خلافهما واذا كان مجازا كان مترددا بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص ولا يمكن
الحمل على الجميع لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احد المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا
الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة الثالث العام بعد التخصيص نزل منزلة
قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذا المشبه والجواب عن الاول المنع من عدم اولوية البعض فان
كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الاستغراق من بعض الباقي فيكون هو المراد وينتفي الاجمال ثم يعارض
قبل التخصيص كان في كل قسم بالاجماع فان كان مجازا بما ذكره وعن الثاني ان اريد بقوله ليس بظاهر في العموم
وهو ظاهر في الباقي وعن الثالث بالمنع من التساوي لحصول الجهالة في المشبه به دون المشبه احتج من قال بانه يحمل على اقل
الجمع بانه المتيقن وما زاد مشكوك فيه والجواب حمله على اقل الجمع يقتضي الاجمال لابهامه بخلاف ما قلناه من الحمل على كل الباقي
ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولان حمله على اقل الجمع يخل بمراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير مخل به **البحث السابع** في جواز
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص الخلاف فيه مع ابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا
لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصصة والاقرب الاول لنا ان
المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والمخصص كيفية في الدلالة فيجب عليه البحث عن ثبوته وعدمه بقدر الامكان
ولان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة
ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن عدم كونه حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على
التخصيص وما حصل هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع
ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث احتج الصيرفي بوجهين الاول لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لما
جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي الصرف الى المجاز والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المانع
من التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ليس الا احتمال الخطاء وهذا المعنى موجود في الحقيقة و
المجاز فيشتركان في الحكم وبيان بطلان التالي ان العرف خاص بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث انه هل وجد ما يصرف
اللفظ عن حقيقته اولا واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني ان الاصل
عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم والجواب عن الاول بالفرق بين العام والحقيقة فان كل
العمومات مخصوصة الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص اما الحقيقة فان اكثر
الالفاظ محمولة على الحقائق وعن الثاني بانه معارض بان الاصل عدم كونه حجة **تذنيب** لما اوجبنا البحث عن المخصص لم يجب العلم
بنفيه في دلالة العام لعدم امكانه بل يجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتصفح الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب
على الظن النفي وليس في ذلك قطع فان عدم الوجدان لا يوجب عدم الوجود قطعا بل ظنا **الباب السادس** في المقتضي للتخصيص
وفيه فصول **الفصل الاول** في الادلة المتصلة وفيه مطالب الاول في الاستثناء وفيه مباحث الاول في حقيقته الاستثناء استفعال
من الثني وهو الرجوع وهنا كذلك فان المتكلم على جملة بشيء اذا استثنى بعضها من ذلك الحكم فكانه رجع عما حكم به اولا وذلك
المستثنى وهو اما متصل وهو الذي يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى منه واما منفصل وهو الذي يكون من غير جنسه وهو
حقيقة في المتصل اجماعا واختلف في المنفصل فقيل انه حقيقة فيه ايضا وقيل مجاز وقيل انه لفظ مشترك بين المتصل والمنفصل
على ما ياتي تفصيله ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول من جعله متواطئا حده بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة و
اخواتها ومن جعله مشتركا بينهما او حقيقة في المتصل دون المنفصل لم يمكن جمعهما في حد واحد فحد المنقطع انه ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة
محصورة دال على ان المذكور فيه لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام
القوم ولم يقم زيد وعلى عكسه الاولان واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقال آخرون الاستثناء اخراج

بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم ولم يقم زيد فانه قائم مقام قولنا الا زيدا في
اخراج بعض الجملة وبقول انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظ لا يستقل بنفسه لان المخرج ان كان معنى
كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظا منفصلا كان مستقلا بالدلالة لا ترى الا كان لغوا وهو خارج عن الحد وان كان
متصلا فان كان صفة مثل اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف اكرم بني تميم الا
زيدا وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد يدخل كالمرافق بخلاف الاستثناء واعترض بان الاستثناء اخراج بعض ما دل
عليه الكلام الا الاخراج بعض الكلام وما يناقضه بقولنا جاء القوم غير زيد فانا استثناه مع ان غيرا قد يجعل صفة مثل عندك
درهم غير جيد فقد دخلت الا لاخراج بعضه وقيل ان الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله
غير مراد مما اتصل به بحرف الا واحد اخواتها فقولنا لفظ احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وقولنا دال احتراز عن الاسماء
المؤكدة والصفة مثل قام القوم العلماء كلهم وقولنا لا يستقل بنفسه بحرف الا واخواتها احتراز عن مثل قام القوم دون زيد
وفيه نظر لان حد الاستثناء باللفظ والاستثناء معنى واللفظ دال عليه ولانه قول متصل بجملة ينتقض بالاستثناء المفرغ
مثل ما قام الا زيد وان حد لوكل استثناء متصل مراد بالاول وقيل الاستثناء لفظ الجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير
مراد بالقول ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وفيه مع ما تقدم قام القوم الا زيدا وقيل اخراج بالا واخواتها وقيل اخراج بعض
الجملة من الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة باحدى الصيغ الموضوعة له
في اللغة البحث الثالث في شرطه وفيه مسائل المسالة الاولى في ان شرط الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين الى
ان شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما شيء يفصل بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن التنفس والسعال وطول
الكلام فانه لا يعد في العرف فاصلا ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا وقال بعض الكتبة يجوز
تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم بما يعني فيما بينه وبين الله وقال بعض الفقهاء
يجوز المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره لنا وجوه الاول لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود في الطلاق والعتاق
والبيوع والاقارير ولا يتحقق الحنث اصلا لجواز ان يستثنى الاستثناء فيغير حكمها الثاني ان العرف بالغاء المنفصل فان من قال
لوكيله بع ثوبي من اي شخص كان ثم قال في غد الا من زيد ثم قال بعد شهر تاما فانه لا يعد في ذلك مخبرا عن زيد بشيء وكذا لو قال
اكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل الدار فانه لا يعد شرطا الثالث روى المخالف انه قال من حلف على شيء فراى غيره خيرا
منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد اليه النبي لكونه طريقا مخلصا له
عن الحنث وهو اسهل من التكفير والتوجيه انما يقصد الاسهل ولانه يشعر بانه لم يرشد اليه دل على عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع
الحديث اولا وثانيا انه ارشد الى ما هو اكثر ثوابا احتج المخالف بوجوه الاول بحديث تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء الثاني
روي انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعد ان شاء الله تعالى ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله الثالث
روي عنه انه سالت اليهود عن مدة لبث اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر عنه الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق
الاول ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب ويلقب ترجمان القرآن وقد قال بصحة المنفصل فلو لم
يكن باطلا لم يخف عنه ذلك الخامس الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تاخيره كالادلة المنفصلة السادس الاستثناء
حكم اليمين فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول المطالبة بالجامع والنقض بالشرط وخبر المبتدا وعن الثاني انه السكوت
كان لعارض كتنفس او سعال وعن الثالث ان قوله ان شاء الله ليس عائدا الى الغد الاول بل الى افعل ذكر ربك اذا قال الجزم
اصل كما فقال ان شاء الله اي فعل ان شاء الله وعن الرابع ان قول ابن عباس ان ثبت محمول على اضمار الاستثناء وتدين المكلف …
فيما بينه وبين الله تعالى وان تاخر الاستثناء لفظا او على الاستثناء المامور به وهو الاستثناء بالمشية فانا نجوز تاخيره وعن
الخامس انه قياس في اللغة فلا يصح ثم ينتقض بالخبر والشرط كما سبق وعن السادس بالفرق فان الكفارة رافعة لاثم الحنث لا

لا لنفس الحنث والاستثناء مانع من الحنث والاثم فما اتفقا في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الآخر كيف وان الخلاف انما وقع
في صحة الاستثناء المنفصل من جهة الشرع ولا قياس في اللغة المسالة الثانية في الاستثناء المنفصل وقد عرفت ان الاستثناء قسمان
متصل ومنفصل وكلاهما مستعمل اجماعا اما الاول فهو المتداول بين العقلاء في اكثر محاورات الاستثناء واما الثاني فبدليل قوله
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك مما ياتي والخلاف هنا في شيء واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة
او على سبيل المجاز مع وقوع الاتفاق على انه حقيقة في المتصل والحق هو الثاني خلافا للقاضي لنا وجوه الاول الاستثناء
ماخوذ من الثني وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس الا الحمار لم يدخل فيه غيرهم من
الاجناس فلا يتحقق الاخراج لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج بل الجملة الاولى باقية بحالها لم يخرج منها شيء
وفيه نظر لامكان ثبوت المشتق منه هنا فان الحاكم على جملة يميل حكمه على اخرى بربط المنفصل يخرج لاحتمال ويحقق الثني
والمنفصل انما يصح حين مع احتمال المشاركة الثاني الاستثناء من غير الجنس اما ان يكون من اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان
فيبطل من غير الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشيء فقط ليس له اما يخالف مسماه واذا لم يدل اللفظ على ذلك
المخالف لم يصح الاستثناء ان صرفه عنه واما الثاني فلانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء
لصح استثناء كل شيء من كل شيء لان كل شيئين لابد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء
ولما لم يصح في العرف استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة انما منعوا من ذلك لم يلزم خروج
اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان لم يمنعوا منعنا من عدم الصحة الثالث استعماله في المنفصل اما لكون اللفظ حقيقة فيه
بخصوصيته او لمعنى مشترك بينه وبين المتصل والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل الحقيقة باطل اما الاول فلانه ان كان
حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا فيه وحقيقة في المنفصل وهو خلاف
الاجماع واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان متواطيا والتالي باطل والا لم يسبق الفهم الى … المتواطي
السبق موجود … الاقتصار عليه دون المنقطع الا عند تعذره … ما تردد … الاشتراك والاشتباه …
… وفيه نظر لجواز … الاخراج … المخالف حجج
الاول قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة بل
من الجن لقوله الا ابليس كان من الجن ولان ذريته الملائكة ولانه مخلوق من نار والملائكة من نور الثالث قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة استثنى التجارة من الباطل وهي ليست من جنسه الرابع قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
والظن ليس من جنس العلم الخامس قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من اللغو السادس
قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها السابع قوله تعالى
فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وهو من غير الجنس الثامن لا عاصم اليوم من امر الله الا
من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم هنا اسم فاعل ولا يراد به المعصوم مجازا ويكون الاستثناء من
من الجنس التاسع قال الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقال النابغة … بالربع من احد الا اواري العاشر
قالوا ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر الحادي عشر الاستثناء يقع تارة عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة والتضمن وتارة عما
يدل عليه بالالتزام فاذا قال له فلان علي مائة الا ثوبا فمعناه الا قيمة ثوب الثاني عشر الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه فصح
كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس الثالث عشر اذا قال قام القوم الا زيدا فاما ان يكون زيد داخلا في القوم وهو محال
والا لزم التناقض واما ان يكون خارجا منهم فيكون استثناء من غير الجنس فلو كان الاستثناء من غير الجنس باطلا بطل الاستثناء
منه والتالي باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان الا بمعنى لكن وليس باستثناء او يكون التقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا اذا اخطأ فظن انه ليس مؤمنا اما باختلاطه بالكفار فيظنه منهم او برؤيته من بعيد فظن صيدا فحل وذكر ابو هاشم على
مذهبه وجها استحسنه المرتضى وهو ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطأ ولا يقع منه العمد وعن الثاني بالمنع من كونه

ليس من جنس الملائكة ولا تنافي بين كونه من الملائكة وبين الجن فانه قد نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس
كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان وكان ابليس رئيسهم ويسمى جنيا لاختفائه واحساس ...
انما استثني من الملائكة والاصل في الاستثناء الاتصال للاجماع على صحته والخلاف في المنفصل ولان الامر بالسجود لادم انما
هو للملائكة في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولو لم يكن ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه لان الاصل عدم امر وراء هذا
الامر ولا تنافي بين كونه من الملائكة وبين ثبوت الذرية له وكونها تتوالد لانا نقول انما يكون بين الذكر والانثى ولا اناث في الملائكة
لانكاره تعالى قولهم وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لانا نقول فيما ذكرناه احتمال كون الانثى من غير الملائكة لامكان
التوالد من جنسين ويمكن توالده من نار وخلق الملائكة من نور وخصيصته كان في حقيقة الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة
لكن حسن الاستثناء لاشتراكهم في الامر بالسجود فيصير التقدير فسجد المامورون بالسجود الا ابليس وعن الثالث
الرابع ان الا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عن باقي الايات على ان الظن قد يسمى علما
لقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات واراد ظننتموهن وذلك
انه كان من الاسماء المتواطئة فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة والمجازية فهو من جملة الاسماء العامة
وفيه نظر فانا نمنع العموم في المشترك والمجاز لا يقال يكفي في النفي فان المنفي اذا كان الاعم لزم نفي الاخص فلا يجوز استثناء
وان كان الاخص لزم الاستثناء من غير الجنس الا انا نقول انه واحد في كل استثناء وعن التاسع ان الانسي سواء فسرناه بالمونس
او المبصر لكن استثناء اليعافير والعيس منه لا يصح الا بصيغة على واحد وان لم يكن جنسا كما يقال احد الجزئين واحد العوضين
فيكون الاستثناء من الجنس وعن العاشر ان التقدير ما له شيء الا الثوب فيكون استثناء من الجنس وعن الحادي عشر انه لو
صح الاستثناء من المعنى صح استثناء كل شيء من كل شيء وقد بينا بطلانه وعن الثاني عشر انا لا نسلم من عدم رفع الجميع صحة
الاستثناء من غير الجنس واستثناء الدنانير من الدراهم وبالعكس محل النزاع وعن الثالث عشر ما ياتي في التقدير الا استثناء
انه تعالى والتحقيق ان الاستثناء المنفصل ورد في اللغة والاخبار والاعراب وهو المتنازع في الحقيقة لا وقوعه المسألة الثالثة
في الاستثناء المستوعب وللاكثر اتفق الناس على فساد الاستثناء المستوعب فلو قال له عندي عشرة الا عشرة لزمته العشرة
لانه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه وكذا كل منطوق به لا يرفع ثم يجوز ان يتم بالجزء الجزء من الكلام وكان الشيء
جزءا من الكلام فكذا الاستثناء وانما لا يكون رفعا بشرط ان يبقى للكلام معنى وهو ... الاستثناء ومنع من استثناء البعض قوم
احتجاجا لانه من حيث ان استثناء الاكثر يستلزم استثناء الاقل لجواز استثناء الاقل ومن حيث انه باطل وقد حصل من بين المستثنى
والمستثنى منه فكان الثاني باطل وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذاهب ثلاثة الاول منع قوم من استثناء
الاكثر وجوز استثناء النصف والاقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي الثاني منع القاضي ابو بكر والحنابلة من استثناء
الاكثر والمساوي واوجبوا استثناء الاقل الثالث جوزه قوم في الجميع وهو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين
فلو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقول له علي مائة
الا عشرة بل يقول الا تسعين لنا وجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وحينئذ لانه تعالى استثنى في الاولى الغاوين من عباده وفي الثانية استثنى
المخلصين من الغاوين فان تساويا لزم جواز استثناء المساوي وان كان احدهما اكثر لزم جواز استثناء الاكثر وبالجملة فهذه
الاية تدل على ابطال قول من منع من المساوي والاكثر اذ لو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان يكون اتباع ابليس والمخلصين
كل واحد منهما اقل من الاخر وفيه نظر لان الغاوين لو كانوا اقل من باقي مطلق عباده لم يلزم ان يكونوا اقل من مخلصي عباده
اعترض ابن عقيل بان الا بمعنى لكن او بانا نمنع من استثناء الاكثر انما هو اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا مثل خمسة
الا تسعين ولا نمنع حذفها في الكيس الا الزيوف فانه يصح وان كانت الزيوف اكثر وفيه نظر لانه غير المتنازع وقيل في الاستدلال
انه تعالى استثنى الغاوين وهم اكثر لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين الثاني لو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم

باجماع الفقهاء ولولا صحته لما صح هذا الاستثناء لما كان كذلك الثالث قال الشاعر ادوا التي نقصت تسعين من مائة وفيه نظر
اذ ليس هنا استثناء الرابع الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالمنفصل وكاستثناء
الاقل الخامس قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل وهو يخيب من منع من المساوي والاكثر
واعترض بان النصف غير مستثنى بل هو ظرف للقيام وتقديره قم الليل نصفه الا قليلا السادس المنع ان يكون نعم فهم المراد
وهو باطل لان من قال له علي عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر بدرهم وعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان
الاستعمال موجود ثم انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة لا تدعو اليه الا نادرا فلهذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا ولان الحكم
من ذلك وهو باطل لانه يتفق ان يكون على زيد الف درهم ويقضي منها تسعمائة وتسعين ويبقى عشرة فيقر بالالف مستثنى
في الحال القضاء فيستثنى الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم ثم يوصي عمرو لزيد بقبضها الكل
فيبقى لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك عنه سبيلا الا بالاستدراك واذا كان كذلك لم يمنع الحكم منه ولهذا لو صرح المستثنى
باجماع العقلاء لم يكن عليه لوم واما ... سوء هنا بالاستقراء واذا استفتح حسن الاستثناء احتج المخالف بوجوه الاول
المقتضي لنفي الاستثناء قائم وهو الجملة ترك العمل به في الاقل فيبقى معمولا به في المساوي والاكثر فوجب ان يبقى فيهما
المقتضي ههنا ان الاستثناء ... فلا يكون معقولا واما الفارق فلان القليل يعرض النسيان لقلة البال ...
الفقه اليه بخلاف الكثير فانه يكون متذكرا محصورا لكثرة التفاته ... فان من بقي بعشرة ربما كان نسي منه شيئا يسيرا
او يكون قد ادى منها شيئا قليلا ثم نسيه لقلته فلا جرم اقر بعشرة كاملة ثم تذكر بعد الاقرار فوجب تمكينه من استدراكه
... فلا كذلك استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر لانهما في مظنة التذكر ...
بقي المقتضي سليما عن المعارض الثاني حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون المساوي والاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل لاجل
الاختصار والا فان يطلق الانسان انه له عليه عشرة فيقر ويكون الحال انه عليه تسعة ويستثني بدلها والاختصار
ان يطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا فليس هنا الاختصار ان يقول له علي الف درهم
الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيقول انه علي الف درهم ثم يذكر انه الا ان علي بدلها
فيستحسن لذلك الاستثناء الثالث يقبح ان يقال له علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين والتقييد له على الف الا درهما والاستقباح
على انه ليس من اللغة والجواب عن الاول المنع من كونه ما ذكروا تبعا اقرار ولان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على بعض
العدد وعن الثاني بما بيناه من وجود الحكمة وعن الثالث ان الاستقباح لا يمنع الصحة كما لو قال له علي عشرة الا درهما لم يكن متصلا
لو قال له علي عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين كان متصلا صحيحا **البحث الثالث** في احكامه وفيه مسائل المسألة الاولى في تعقيب الجمل
وقد اختلف في تعقيبه الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر في قوله عشرة الا ثلاثة ان المراد بعشرة هنا سبعة والا قرينة دالة عليه كما
في غيره وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة فللسبعة اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة والحق ان المراد بعشرة
عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلاثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة لنا على بطلان الاول وجوه الاول نعلم ان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد استثناء النصف من النصف الثاني يلزم التسلسل الثالث يعلم انا نضمر الجارية الا النصف الرابع
اجماع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج الاولون بانا لا نستقيم ان يراد بعشرة كمالها الا انا نعلم قطعا انه انما اقر
بسبعة فتعين انه اريد بها من لفظ العشرة والا لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق قبل ثلثة ...
علما واحتج القاضي بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين ان يكون الجميع لسبعة والجواب عن الاول
نحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج وعن الجواب عن الثاني اذا عرفت هذا فالاستثناء على قول القاضي ليس
تخصيصا لانه لم يرد بعشرة وعلى المذهب المشهور هو تخصيص وعلى ما قلنا يحتمل المسألة الثانية في اتفاق بين المستثنى والمستثنى
اعلم ان حكم الذهن يشترط على اخراما ان يكون بالايجاب او بالسلب وكل الطلب اما ان يكون الموجبه فيكون امرا او للعدم فيكون
نهيا اذا عرفت هذا وقد عرفت ان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله الخطاب من الارادة فيجب قطعا المخالفة بين المستثنى والمستثنى

منه فان كان الاستثناء من الاثبات فالنفي اجماعا وان كان من النفي فالاكثر على انه يفيد الاثبات وخالف ابو حنيفة رحمه الله
لنا وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة الثاني لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا اذ يقتضي نفي
الالهية عن غيره دون ثبوت الالهية له تعالى ولو لم يكن كذلك لما تم الاسلام به وهو باطل بالاجماع فان الاسلام يتم بمجرد ذلك
اثباتا [illegible] العالم في ابتداء [illegible] الذهن ثبوت العلم [illegible] الا الفاظ على علم زيد والتبادر دليل الحقيقة
وكذا في كل ما ساواه احتج المخالف بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لوجب ثبوت النكاح بمجرد الولي والصلوة
بمجرد الطهارة في قوله لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولا شك في انه لا يجب تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلوة
عند حصول الوضوء بل انما يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين الثاني بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة
وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات الثالث ان الالفاظ تدل على الصور التي
في الاذهان والاكثر ان الصور الذهنية مطابقة للامور الخارجية فالاستثناء المذكور في اللفظ ان صرفناه الى الحكم افاد
زوال الحكم وان صرفناه الى [illegible] فاد زوال ذلك العدم [illegible] ثبوت الا ان الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم الذهني
تعلق بغير واسطة وتعلقه بالاحوال الخارجية انما هو بواسطة الاحكام الذهنية فكان الاول اولى والجواب عن الاول
ان الولي لا يصدق عليه ما استثنى عنه فكان استثناء من غير جنس وانما سبق هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في الصلوة
والولي في النكاح والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط واذا لم يكن بعضا من الصلوة
والنكاح لم يكن استثناء متصلا فان قال ان تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور [illegible] وافاد الاثبات وان قال ان تقديره
لا صلوة تثبت لوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط على ما تقدم والاشكال [illegible] النفي الاعم في مثله وفي مثل ما زيد
الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بان الغرض المبالغة [illegible] والقول بانه منقطع
بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه وعن الثاني والثالث انهما [illegible] الاثبات ايضا وفيه نظر
نفي الحكم بالاثبات [illegible] البقاء على الاصل وهو العدم المسألة الثالثة في الاستثناء المتعقب الاستثناء اذا تعقب [illegible]
ان تعقبه بحرف العطف او تجرد عنه فالاول يرجع الكل فيه الى المستثنى منه مثل له عندي عشرة الا اربعة والا ثلثة لا
عوده الى الاول فان المستثنى المعطوف على المستثنى منه ولا الى المجموع والا لزم التناقض واما الثاني فالاستثناء الثاني
فيه اما ان يزيد على الاول او يساويه او ينقص عنه فان كان الاول رجعا معا الى المستثنى منه مثل له عشرة الا اربعة الا
خمسة لامتناع عوده الى الاول لما [illegible] بينا امتناع المستوعب فكيف الازيد ولا اليهما للتناقض وان ساوى
فكذلك مع احتمال التاكيد هنا وان نقص عنه رجع الى الاول لامتناع عوده الى المستثنى منه لبعده والقريب اذا لم يكن اولى
من البعيد فلا اقل من المساواة ولا اليهما لان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والآخر
اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون الاستثناء
الثاني [illegible] الاستثناء
فيبطل الاستثناء الثاني [illegible] التناقض لان الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا كان
نفيا باعتبار المستثنى منه واثباتا باعتبار الاستثناء [illegible] في النفي والاثبات لو اتحد المتعلق والوجه الجامع
[illegible] لانا نقول المتعلق هنا [illegible] له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالثاني لما رجع الى المستثنى منه اخرج [illegible] ولما
رجع الى الاستثناء الاول اثبت [illegible] الدرهم فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا من المستثنى منه وهذا ممتنع [illegible] الاستثناء الثاني
اليهما وقد بينا عدم عوده الى المستثنى منه فوجب عوده الى الاول لامتناع عدم عوده الى شيء المسألة الرابعة في الاستثناء عقيب
الجمل المعدودة اعلم ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعددة وصح عوده الى كل واحدة منها هل يرجع الى الجميع او الى ما يليه
قال الشافعي واصحابه بالاول وقال ابو حنيفة واصحابه بالثاني [illegible] السيد المرتضى [illegible] من القولين بالاشتراك
وقال قاضي القضاة اذا لم يكن الثاني منها اضرابا عن الاول وخرجا الى قضية اخرى صح رجوع الاستثناء اليهما ووجب

رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن الاول وخروجا الى قضية اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف القاضي ابو بكر [illegible]
وفصل ابو الحسين هنا جيدا فقال اما ان يكون الجملتان من نوع واحد او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احد
الجملتين متعلقا بالاخرى او لا يكون فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او متفقي الاسم مختلفي الحكم او مختلفي
الاسم متفقي الحكم فالاول مثل اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال فالاقرب رجوع الاستثناء هنا الى الجملة الاخيرة
فانه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى الجملة الاخرى المستقلة بنفسها الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول بعود
الاستثناء الى الاولى [illegible] في ذلك والثاني مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال والثالث مثل اطعم ربيعة ومضر الا الطوال الا ان
الاولى مضمرة في الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين يرجع الى الجملتين لان الثانية
لم تستقل وانما تتم مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان اختلفت
القضية مثل اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البصرة فالاستثناء يرجع الى ما يليه لاستقلال كل منهما بنفسها
وان اتحدت كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة والجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر الا
وان كان مقتضاه ان يرجع الى الاخيرة لاستقلال كل من الجملتين بنفسها الا ان في الاية ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو نوع من
الاتحاد في الغاية فان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعها امر واحد وهو الانتقام [illegible] واحد [illegible]
والثالث احتج الشافعي بوجوه الاول ان الشرط المتعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما
واتحاد معنيهما فان قوله الا من تاب كقوله ان لم يتوبوا الثاني ان الاستثناء بالمشية يعود الى الجميع فكذا بغيرها الثالث حرف
العطف يصير الجمل المتعددة واحدة اذ لا فرق بين رأيت بكر بن زيد وبكر بن خالد وبين رأيت البكرين واذا كان الا
عقيب الواحدة يرجع اليها فكذا ما هو بحكمها الرابع على تقدير ارادة عود الاستثناء الى الجميع لو ذكره لفظا على سبيل التكرار
كان ركيكا بل انما يذكره عقيب الاخيرة ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصورة والاصل في الكلام الحقيقة واذا كان حقيقة في
هذه الصورة كان حقيقة في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز الخامس لو قال علي خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في
غيره دفعا للاشتراك والمجاز السادس الاستثناء صالح ان يعود الى كل واحدة من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود
الى الجميع كالعام السابع لو قال بنو تميم وبنو ربيعة اكرموهم الا الطوال عاد الاستثناء الى الجميع فكذا اذا تقدم الامر بالاكرام [illegible]
الجملتين الثامن لو قال اضرب بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين التاسع لو
الحق الكلام [illegible] شرطا او استثناء فيجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فالاول
لاحقه ومؤثر فيه فالاستثناء اذا تعقب جملة مستقلة معطوفا بعضها على بعض فالواجب ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول
المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل يعود الى الاخيرة ايضا سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص
اشتراكهما في كل الاحكام والا لما تعدد واتحاد المعنى لشرط الاستثناء ان كان بمعنى عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان [illegible]
احدهما على الآخر قياسا [illegible] على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب اشتراكهما في الحكم لجواز استناده الى الفارق واعلم ان ابا حنيفة
سلموا الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثناء لان الشرط له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل وقع في غير موضعه
فكانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثناء اذا تعقب الجمل فهو واقع في مكانه وليس بجيد لانا نسلم ان له صدر
الكلام لكن انما ثبت له ذلك في الكلام الذي تعلق به الشرط لا كل كلام مع انه لو تقدم على الجميع لم يجب تعلقه بالجميع وعن
الثاني ان التقييد بالمشية ليس باستثناء لعدم حرف الاستثناء فيه ولا شرطا وان وجد فيه حرفه لانه قد يدخل على الماضي فنقول
لقيت زيدا ان شاء الله وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا يغير ذلك لا يقال
[illegible] الجملة الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفرق فيبطل
القياس وان سلمتموه جاز استناد الحكم الى الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة ونمنع صيرورة الجملتين كالجملة
الواحدة بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء [illegible] من المستثنى انه صحيح فانما استثني من احدهما

دون الاخرى ولا يجوز ان يصرح في الجملة الواحدة بان الاستثناء عن ما يليها وعلى الرابع يمكن رعاية الاختصار
الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يقبح ذلك في الفصاحة ولانا نمنع الاستقباح
من الدلالة على شموله الاستثناء الجميع بيقين سلمنا الاستقباح لكن وضع اللغة غير مشروط بالمستحسن فانه لو وقع الاستثناء
كان صحيحا لغة وتثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك وعلى الخامس لما امتنع رجوع الاستثناء الى الجملتين
كلام العاقل الى الهذر وجب صرفه اليهما معا والحاصل ان الاستثناء هنا رجع الى الجملتين بمعونة الاستثناء وهو رفع
الهذرية ونحن نسلم جواز رجوعه اليهما لقيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء عقيب الجملة الاخيرة من غير دليل
يوجب عوده الى ما تقدم على ان بعض الشافعية منع من مثل هذا الاستثناء وعلى السادس ان عوده الى البعض اولى من عوده
الى الجميع لما في الاستثناء من مخالفة الاصل فكلما قل كان اولى ثم صلاحية اللفظ لشيء لا يقتضي صرفه اليه كما في المجاز و
منع عدم الاولوية للبعض فان الاخير لكونه اقرب اولى من الابعد وعلى السابع انه قياس في اللغة وقد ظهر بطلانه مع
قيام الفرق فانه اذا تأخر الامر الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرمهم بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين
وهما الناس ... بالمنع من ان معناه من الفريقين بل من ربيعة وعلى الثامن ان الكلام اذا لم يقع الفراغ منه وكان المتكلم
متشاغلا به صح ان يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء وشبههما وجب تعلقها بالجميع وان كان متطاولا بعيد
عن محل النزاع فغير مسلم وانما راعوا اتصال الكلام وانقطاعه لينفصل حكم ما يصح ان يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه بعد الفراغ
للانفصال ولو كان ... الذي ... اعتبار ... اذا قال اكرمت جيراني وضربت غلماني الطوال ان يرجع لفظة
الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما في عود الاستثناء لا يقال لو رددناه الى ما تقدم لكنا قد فصلنا بين الصفة و
الموصوف لانا نقول ... ذلك في مواضع وكذا لو رددنا الاستثناء الى الجميع لكنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى منه
هو مكروه عندهم واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الاصل بحكم الاول فالدليل يقتضي
عدمه ... في الجملة الواحدة لدفع محذور ... فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض فلا يجوز تعلقه بالجمل
المتعددة وانما خصصناه بالاخيرة لانها اقرب وللاتفاق وقع على عوده الى الاقرب وكما اعتبر القرب في الاقرب عند العامل
عند البصريين في قولنا ضرب زيد عمرو وضربته فجعلوا الهاء عائدة الى الاقرب دون زيد للقرب وكذا جعلوا الاقرب فاعلا
في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب وكذا في قولنا اعطى زيد عمرا بكرا ان بكرا هو المفعول
فكذا وجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانا قائل بعوده الى الجملة الاخيرة ... من الناس من جعله عائدا الى الجميع
من اعاده الى الاخيرة ... الثاني لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع
عدم الحاجة اليه في الاستثناء فيتضاعف مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن النحوي
العامل في اعراب ... نص سيبويه عليه ... ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الثالث الاستثناء ...
بما يليه فكذا في غيره دفعا للاشتراك الرابع الظاهر انه لم ينتقل المتكلم من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد الاستغناء عن الاستثناء
استيفاء غرضه منها فانه كما ان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام الاول فكذا الشروع في كلام آخر لا تعلق له
يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى الجميع لزم ابطال ما اصلناه من ان الانتقال يدل على تمام
الغرض الخامس المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه فانه لو كان مستقلا بنفسه عن غيره لم يجز تعلقه
بذلك الغير ... تعلق بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره السادس من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة
تقتضي خلافه وقد خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء بالضرورة فلم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة السابع قال الله تعالى
الا الذين تابوا وانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وهو
راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع الثامن ان الاستثناء يعقب جملتين فلا يكون ظاهرا عائدا اليهما كما لو قال انت طالق

طالق ثلثا وثلثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لا ثلث التاسع دخول الجملة الاولى تحت لفظ معلوم
ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين والاعتراض على الاول بالمنع من مخالفة الاستثناء الاصل
لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي مع انتقاضه بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وبالشرط
فانهما عائدان الى الجميع مع عدم الاستقلال لا يقال الشرط وان تأخر لكنه متقدم معنى فصار جميع ما بعده مشروطا به والا
بالمشيئة يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض لانا نقول نمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة
سلمنا لكن لا نسلم ان التقديم يقتضي العود الى الجميع بل الى ما يليه واما الاستثناء بالمشيئة فلم لا يختص بالاخيرة وانما يتم كلامه
لو منعوا هذين الامرين وعلى الثاني بالمنع من عدم اجتماع العاملين على معمول واحد ونص سيبويه معارض بنقل الكسائي
على الجواز وليست العلل النحوية موجبة بل معرفة وعلى الثالث انه لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول
كذلك في الجمل انه لو امتنع العود الى بعضها اختص بما يمكن عوده اليه على ان قياس الجمل على الاستثناء ...
وعلى الرابع بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فانه نفس النزاع وعلى الخامس انه لا يمتنع تعليقه بما تقدم
اجمع كما لا يوجب فلا حاجة لكم فيه والاستقلال وان اقتضى انه لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز وقوله لو جاز ذلك
لجاز في الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره باطل لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره جاز ان لا يجب ولا
يجوز ان نعلقه بغيره والاستثناء المتعقب للجملتين غير مستقل بنفسه فبالضرورة تعلقه بما يليه المستقل ... ان استقل
بذلك فمن الجائز ان يتعلق بما تقدمه وان لم يكن ولهذا ثم ينتقض بالشرط فانه يتعلق بتقدمه وتأخره اذا تعلق ببعض الجمل افاد و
اجماعا مع انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول الاستقلال بالبعض وعلى السادس بالنقض بالشرط اولا وبالمنع من كون اللفظ
على ظاهر العموم مع تعقب الاستثناء وانما يكون ظاهرا في العموم لو خلا عن الاستثناء وعلى السابع ان الجلد انما لم يرجع الاستثناء
اليه لانه حق الادمي ... يرجع عندنا الى الجميع ما تقدم علاه ونحن لا نمنع من عدم الرجوع الى البعض لمانع وانما امتنع
الاستثناء الى الاعتاق لانه حق لله تعالى وتصدق الولي لا يسقط حقه تعالى وعلى الثامن بالمنع من تعدد الطلاق على مذهبنا
واما من جوزه فقد ذهب بعض الشافعية الى عوده الى الجميع وان الواقع طلقتان سلمنا لكن المعتبر من قوله ثلثا وثلثا انما
هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقا وهو باطل وعلى التاسع بالمنع من الدخول على تقدير
الاستثناء ثم لو منع ذلك من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة لمنع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عوده بدليل الى الجملة
المتقدمة دون المتأخرة فبقي الشك حاصلا في الاخيرة كما حصل في المتقدمة ثم ينتقض بالشرط والوصف على باقي الجمل واحتج
السيد المرتضى على الاشتراك بوجوه الاول يحسن الاستفهام من ارادة المتكلم للعود الى الجميع او الاخيرة والاستفهام دليل
الاشتراك الثاني الاستعمال في القرآن العزيز ولسان العرب يدل على عود الاستثناء تارة الى الجميع واخرى الى الاخيرة والاصل
دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الثالث الحال والظرف يصح تعلقهما بالجميع وبالاخيرة فكذا الاستثناء بجامع الاشتراك في
الفضلة والاعتراض على الاول والثاني بما تقدم في باب العموم مع انه يجوز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول
الحقيقي والمجازي اصلا ... ولانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع
الاحتمال البعيد وعلى الثالث بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل بل الحال والظرف قد يعودان الى الجميع كما ذهب اليه الفريق الاول في
الاستثناء او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في اللغة وهو باطل مع ان الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي
التساوي من كل الوجوه **المطلب الثالث** في الشرط والغاية والصفة وفيه مباحث الاول في حد الشرط قال الغزالي الشرط هو
ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو خطأ لان الشرط لا يعرف الا بالشرط فيدور وينتقض ايضا
بجزء السبب وبالشرط المساوي فانه يلزم ان يوجد عند وجوده وان كان اللزوم من حيث المساواة وقال بعضهم ما
يقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره لا في ذاته وينتقض على مذهبه بالحياة القديمة فانها شرط في وجود علمه تعالى ولا تأثير
هناك وقيل الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وهو ما عقل كالحياة مع العلم

او شرعي كالطهارة او لغوي ولها ادوات كان واذا ومن ومهما ومتى وحيثما واينما وانما واما اباب ان لانها حرف والاصل في
افادة المعاني الاسماء انما هو الحروف قيل ولدخولها في جميع صور الشرط بخلاف البواقي لاختصاص من بالعقلاء وما بغيرهم
واذا لما لا يتعين وقد يتوهم مثل انت اذا احمر البسر فهي تطلق فان ان انما يدخل على المحتمل خاصة واذا يدخل عليهما تقول اتيك
اذا احمر البسر واذا دخلت الدار ولا تقول اتيك ان طلعت الشمس **البحث الثاني** في احكامه وهي اربعة الاول الشرط والجزاء
قد يتحد كل منهما وقد يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول ان جئتني اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك
واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك والرابع ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعلم ان التعدد قد يكون على
الجمع وقد يكون على البدل ويتكثر الاقسام اما التعدد على الجمع فسبق واما على البدل فمثال تعددهما ان جئتني او دخلت
الدار اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدد الشرط ان جئتني او دخلت الدار اكرمتك ومثال تعدد الجزاء ان جئتني اكرمتك او
اعطيتك والتحقيق انه راجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزاء واحد فان كان على الجمع لم يحصل المشروط الا
عند حصولهما معا وان كانا على البدل توقف الشرط على حصول احدهما وهما بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد
بجميع بعضهما معا وان تعدد الجزاء فان كان على الجمع توقف كل واحد من الشرطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل
على سبيل الجمع وان كان على البدل كان وجود احد الشرطين متوقفا على وجود احد الشرطين وان كان الشرط على الجمع والجزاء
على البدل كان وجود احد الجزائين موقوفا على مجموع الشرطين ولو كان بالعكس توقف مجموع الجزائين على وجود احد
الشرطين الثاني الشرط اما ان يتصل حصوله في الوجود الا دفعة واحدة سواء كان لاشتغاله التركيب اولا واستحالة تقدم
اجزائه على الاخر واما ان يتصل حصوله بجميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم اذا وجد [illegible] الثاني فعند
[illegible] وجود الثاني بعد الاول واما الثالث حصوله في الوجود دفعة ويتعاقب اجزاؤه وعلى التقديرات الثلث فالشرط
اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها
ففي الاول يحصل الحكم مقارنا لاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط لان الوجود لذلك
المجموع في التحقيق ولنا اهل العرف يحكمون بالوجود عند وجود اخر جزء من اجزائه وقد علق الحكم على وجوده فيكون في ذلك
الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده حقيقة عند دخول اجزائه دفعة في الوجود وانما اعتبرنا الاخر من المجموع في الثاني لتعذر
عدم اجتماع اجزائه فيبقى ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة بحيث ان اجتمعت الاجزاء دفعة واحدة
حصل الجزاء والا فلا الثالث ذهب الشافعي وابو حنيفة معا ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي تخصيص الجميع [illegible] يختص
بما يليه ان كان متاخرا اختص بالاخيرة وان كان متقدما اختص بالاولى الرابع الاختلاف في وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم
استقلاله بنفسه ولم يجعلوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى يبقى الواحد لم يكن [illegible] ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء
ويجوز تقديم الشرط لفظا وتأخيره والاولى تقديمه لان الشرط متقدم طبعا لانه شرط [illegible] تقدمه
البحث الثالث في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته ولفظاها حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن الى المرافق ولا بد
ان يكون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيما وراء الغاية لم يكن الغاية غاية وطرفا بل كانت وسطا فان كانت
الغاية انفصلت من ذي الغاية بفصل معلوم كاتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها
حسا بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق والمرفق غير منفصل من اليد بفصل محسوس لم يجب [illegible]
فانما كان المرفق غير منفصل عن اليد بفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد اولى [illegible] يجوز ان يكون ما
بعدها داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن ففي الحقيقة
هنا الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها وفيه نظر لان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد جزء الغاية
لا ما ذكره وقد يتعدد على البدل فيكون الغاية في الحقيقة احدهما مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او [illegible] وقد يعقب
جملا متعددة ففي رجوعها الى الجميع او الاخيرة خلاف كما في الاستثناء **البحث الرابع** في التقييد بالوصف الحكم قد يتخصص بالوصف

بالوصف كقولنا اكرم بني تميم الطوال فقيد الطوال منع من دخول القصار تحت الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف والى
المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب جملا مثل اكرم بني تميم واخلع
على ربيعة الطوال والبحث في عوده بالوصف الى الجميع او الاخيرة كما تقدم في الاستثناء **الفصل الثالث** في الادلة المنفصلة
تخصيص العام اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالسمع فهنا مباحث البحث الاول في تخصيص العام بالعقل اختلفوا في
ذلك فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه طائفة شاذة من المتكلمين والتحقيق ان النزاع لفظي لا خلاف في المعنى لان اللفظ
دال على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في حق العاجز فاما ان يحكم بمقتضى العقل والنقل معا فيلزم اجتماع
النقيضين او يرجح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل فلو قدحنا فيه لتطرق [illegible] او ارتفاعهما معا او ترجيح
العقل على النقل وهو المقصود من تخصيص العموم مثال ذلك قوله تعالى وهو على كل شيء قدير وقوله الله خالق كل شيء فانه
ذاته تعالى [illegible] تحت الشيء مع انه يستحيل ارادة ذاته من هذا الخطاب وكذا قوله ولله على الناس حج البيت والصبي والمجنون
غير مرادين واخراج ذاته تعالى من عموم الخطاب الاول معلوم بضرورة العقل واخراج الصبي والمجنون من الخطاب الثاني
معلوم بنظر العقل لعدم الفهم في حقهما فمعنى التخصيص موجود واما اطلاق لفظ المخصص فان اريد به الامر الذي يؤثر في اختصاص
اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل دليل
تحققها فهو دليل المخصص لا المخصص نفسه لكن هذا كما منع العقل من تسميته بالمخصص فكذا يمنع الكتاب والسنة لانهما مؤثران الا
لا الالفاظ [illegible] اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور هنا لان دلالة الالفاظ
تابعة لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما يخالف صريح العقل ولا
يكون اللفظ دالا عليه لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون تخصيصا الثاني التخصيص بيان
المخصص مبين والبيان تابع للاشكال فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا الثالث لو جاز
التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كونهما بيانا الرابع [illegible] ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل مشروطة بعدم
معارضة عموم الكتاب الخامس يمنع تخصيص الصبي والمجنون فان خطابهما ممكن كما في [illegible] الجنايات وقيم المتلفات واجماع
الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلافهم في [illegible] اسلامه ولولا دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن الاول
امتناع قصد المتكلم لا يقتضي امتناع الدخول لغة ونحن نسلم امتناع القصد لا امتناع الدخول لغة والتخصيص انما يحصل
باعتبار الدخول لغة لا القصد والا لزم التناقض [illegible] التناول لغة بعد التخصيص والتحقيق انه تخصيص
[illegible] المراد من جملة ما تناوله [illegible] ان المخصص يجب تاخره باعتبار كونه مخصصا [illegible] لا باعتبار
ذاته وعن الثالث ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معرف لبيان [illegible] الحكم المقصود في نظر الشرع وذلك مما
لا سبيل الى الاطلاع عليه عقلا [illegible] على انا نمنع كون العقل ليس بناسخ فان
من [illegible] العقل وعن الرابع ما تقدم من انه مع التعارض بين النقل والعقل يجب تقديم العقل
[illegible] دليل النقل وعن الخامس ان تعلق الحكم [illegible] من باب خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء ثابت
خطاب التكليف متعلق بالولي لا به وصحة صلوته واسلامه لا تدل على دخوله تحت خطاب التكليف فان صحة الصلوة معناها
انعقادها سببا للثواب [illegible] الخطاب [illegible] في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انه امتثل امر الشرع حتى يكون
ما [illegible] خطاب التكليف بل [illegible] خطاب الولي [illegible] خطاب الشرع وكذا صحة
اسلامه على ان منع تخصيص الصبي غير [illegible] ان كان الفهم شرطا فما معنى قول الفقهاء
الناسي [illegible] الوقت مخاطب بالصلوة لانا نقول ليس المراد انه مخاطب [illegible] عن نفسه بل ما ذكره قاضي
القضاة في تفسيره ان الانسان مخاطب [illegible] الخطاب الثاني ان سبب الوجوب حاصل
كالنائم لانه [illegible] سبب وجوب القضاء [illegible] يخاطب بالصوم دون الصلوة الثالث

لزوم حكم الخطاب كما في السكران لا يقال فصل الفقها صلوة الصبي بطهارة وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصغر
التي يسقط فرضها البالغ وليس كذلك اذا خلت عن الطهارة وايضا اذا وقعت بطهارة فقد وقعت على الوجه الذي امرنا
ان ناخذه بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك الحس لقوله تعالى واوتيت من كل شيء مع خروج السموات
والارض حسا ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم تجعلها رميما بالحس

البحث الثاني في تخصيص الكتاب بالكتاب اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر من جوازه لنا وجوه الاول ان قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ورد مخصصا لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكذا قوله
ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز الثاني الخاص
والعام دليلان متعارضان ولا يمكن اجراء كل واحد منهما على ظاهره والا لزم التناقض ولا اهمالهما بالكلية والا لزم ابطال
دليل خال عن المعارض والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا عمل بالخاص من جزئيات العام لا يعارضه دليل
ثبوت الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم المحال ولا اهمال العام بالكلية لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على حكمه
اقوى من دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان واحدهما اقوى وجب العمل بالراجح فلم يبق الا العمل بالدليلين والجمع بينهما
وذلك بان يعمل بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص فيه محلا الثالث انا قد بينا امتناع الجمع بين دلالة العام على عمومه ودلالة الخاص
على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما فنقول ذلك الترجيح ان كان على سبيل التخصيص ثبت المطلوب وان كان على سبيل النسخ
فكذلك فان كل من جوز نسخ الكتاب جوز تخصيصه بل انا نقول التخصيص اولى من النسخ لاستدعاء النسخ ثبوت اصل
الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظ العام الصورة المخصوصة وما يتوقف
عليه النسخ اكثر فهو مرجوح ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والمنع اهون من الرفع والدفع
التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان
اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام والتخصيص بيان والجواب المعارضة بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولان ظاهره
لا ينافي التخصيص بيان لا يقال ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا لكن لا يصح مع جهل التاريخ لاحتمال تقدم الخاص
فيكون العام ناسخا وتاخره فيكون الخاص مخصصا ولو لا ترجيح فيتساقطان ويرجع الى دليل غيرهما كما اختاره ابو حنيفة
والقاضي ابو بكر سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل بالتاريخ لكن لو علم تاخر العام تعين ان يكون ناسخا لان ذكر العام
يجري مجرى ذكر جزئياته ولو نفى الحكم عن الجزئي المعين لكان ناسخا للثبوت السابق فكذا اذا جرى النفي مجرى العام ولان الخاص
المتقدم متى امكن تخصيصه والعام يمكن ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا ومخصصا
بعد فلا يكون مخصصا الشك في البيان والتبيين ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول ما سبق من الادلة
يقتضي كون الخاص راجحا على العام فيما اذا جهل التاريخ ويمنع اجراء ذكر العام مجرى ذكر الجزئيات اذ ذكر الجزئيات ينافي
التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من امكان النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص منسوخا ومخصصا ان اريد به تساوي
الاحتمالين فهو ممنوع وان اريد به تطرق الاحتمال في الجملة فلا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق احتمال
كون العام مخصصا بالخاص اليه من كونه ناسخا وقول ابن عباس محمول على ما

البحث الثالث في تخصيص السنة المتواترة
بمثلها ذهب الاكثر الى جوازه لان العام والخاص اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام
في كل الصور واهمال الخاص لما تقدم فلم يبق الا العمل بالخاص في مورده وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين
ايضا قال عليه السلام فيما سقت السماء العشر وهو عام في النصاب وغيره وقال لا زكوة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك
العموم احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للاحكام فلا يجوز ان يفتقر في البيان الى غيره والجواب هذا لا
يمنع من كونه مبينا لما ورد على لسانه من السنة

البحث الرابع في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس الخلاف في ذلك والدليل
فيه ما تقدم وايضا فقد وقع اما بالقول فكما خصصوا عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وبقوله عم لا يتوارث اهل

ملتين واما بالفعل فانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بانه عم رجم من غير جلد
المحصن وفيه نظر لمنع من كون اسم الجنس المحلى باللام للعموم ويمكن الاحتجاج هنا بالاجماع على عمومه واما العكس فهو تخصيص
السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس لما مر من امتناع العمل بهما واهمالهما والعمل بالعام خاصة فتعين العمل
بالخاص في صورته والعام فيما عداها للصورة احتج المخالف بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب وهو
انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا بسنته لزم الدور ولان المبين اصل والبيان تابع فلو كان الكتاب مبينا لكان تابعا
للسنة والجواب لا يمنع ما ذكرتموه من كون النبي عم مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القرآن فان السنة منزلة ايضا لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وانما لم يكن قرآنا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتبعية باطلة للاجماع على ان القرآن مبين لقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا يلزم
منه بما كون القرآن مبينا لزم ان يكون تابعا على ما ذكرتموه ولان القطعي قد يبين الظني ولا ينحط عن رتبته

البحث الخامس
في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر
الامكان ولانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة
في تنصيف الجلد واما العكس وهو تخصيص الكتاب الاجماع او السنة المتواترة فانه باطل بالاجماع لان الاجماع على الحكم العام
مع سبق المخصص خطا والاجماع لا يقع خطا واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان الاجماع نفسه لا يقع مخصصا للقرآن والسنة
بل هو كاشف على ان ثم مخصص حصل لنا العلم لانا اذا راينا اهل الاجماع قاضين بما ينافي العموم في بعض الصور علمنا
انهم انما قضوا بذلك لدليل وقفوا عليه والا لكان الاجماع خطا وهو باطل وكذا ان قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود
الناسخ لا انه ناسخ بنفسه

البحث السادس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عم اختلف القائلون بكون
فعل الرسول عم حجة على غيره هل يجوز ان يخصص به العموم اولا فاثبته الاكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه ابو
الحسين الكرخي والتحقيق ان نقول ان اللفظ العام ان كان متناولا للرسول عم كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم فانا
نقول بانه حينئذ كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه اجماعا واما في حق غيره فكذلك ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه
في الكل مطلقا او في ذلك الكل الا ما خصصه الدليل وفي تلك الصورة انما يكون المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع
الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره وان كان اللفظ العام
متناولا للرسول عم بل للامة فقط فان دل الدليل على ان حكم غيره مثل حكمه صار العام مخصصا بالنسبة الى الامة وفي الحقيقة
يكون مخصصا المجموع فعل الرسول عم مع ذلك الدليل والا فلا واما في حق الرسول عم فانه لا يكون تخصيصا لعدم تناول اللفظ
له وعلى هذا التقدير فلا كثير اختلاف في ذلك اما اذا كان هو المخصص من العموم وحده فلعدم الخلاف فيه لان اللفظ ان تناوله
وقد فعل خلافه كان العام مخصوصا في حقه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق المخصص بل ان وقع نزاع في ذلك فانما هو في
معلومية تاسيه لحكم العموم احتج المانعون من التخصيص بان المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته وهو قوله تعالى
فاتبعوه وهو اعم من الفعل الدال على بعض الاشياء فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وهو باطل والجواب ان المخصص
ليس قوله تعالى فاتبعوه بل مجموع الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يدعى تخصيصه بالفعل

البحث السابع في التخصيص بالتقرير
اذا فعل الواحد من الامة فعلا بحضرته عم مخالفا لمقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه عم كان ذلك مخصصا لذلك العام في حق ذلك
الفاعل عند الاكثر خلافا لشرذمة لان تقريره عم وعدم انكاره منزل منزلة قوله للفاعل انك خارج في تخصيص ذلك العموم في حق
الفاعل والا لكان فعله منكرا ولو كان منكرا لاستحال من النبي عم السكوت عنه وعدم الانكار عليه فتعين الانكار
واحتمال النسخ ذلك الحكم مطلقا او عن ذلك الواحد بعينه بعيد واحتمال تخصيصه من العموم اولى واقرب لا شتبهالا ان
عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل مشارك في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطلقا عند القائلين
بالقياس وعندي انا اذا كانت العلة منصوصة او قلنا ثبت ان حكمه عم في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى

مشاركة الغير لا يكون تخصيصاً في الحقيقة بل يكون نسخاً لا يقال التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون
مخصصاً للعموم ولو كان مخصصاً فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه والا لوجب تصريحه صلى الله عليه وآله
بذلك الحكم دون غيره دفعاً لمحذور التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه ولقوله عم حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعاً لمحذور سكوته عن الخطأ على النبي عم [illegible]
فانه ظني يقبل التخصيص وايضاً فينتقض بالفعل وقوله عم حكمي على الواحد [illegible] عموم والتلبيس مندفع فان الاصل [illegible]
ولو شاركه الامة لم يكن تخصيصاً بل نسخاً على ما تقدم **البحث الثامن** في تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه
الفقهاء الاربعة وقال قوم لا يجوز اصلاً وهو اختيار السيد المرتضى الا انه قال قد كان يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بذلك
والحياء[illegible] انما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع جاز لانه يصير مجازاً فتضعف دلالته
ظنية ويصير خبر الواحد دلالته قطعية وان كان [illegible] ظنياً والا فلا وقال ابو الحسين الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز
وجاز تخصيصه وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلاً لم يجز وتوقف القاضي ابو بكر والوجه الاول لنا وجوه الاول ان العام
وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص من العموم فيجب العمل به في صورته وبالعام في غير صورة التخصيص جمعاً بين
الدليلين الثاني العمل بالعام ابطال الخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له والبيان اولى من الابطال الثالث اجمع الصحابة
ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد في قوله تعم اقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس سنوا بهم سنة اهل
الكتاب وخصصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صلى الله عليه وآله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصصوا قوله يوصيكم
الله في اولادكم بقوله عم لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم وخصصوا قوله والسارق والسارقة بقوله عم لا قطع الا في ربع
دينار اعترض بان اجماعهم على التخصيص ان ثبت فالمخصص الاجماع والا سقط الدليل لا يقال لا بل هذا الاجماع من [illegible]
منع الاستناد الى هذه الاخبار ويؤيده ما روي عنه عم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه
فردوه وايضاً فان اكثر الاجماعات [illegible] مستندها ولا يلزم من موافقة الخبر التخصيص الاستناد اليه وايضاً جاز ان يكون هذه الاخبار
متواترة اولاً ثم صارت احاداً وايضاً جاز ان يكون المخصص [illegible] مطلقاً بل مع انضمام قرائن اليه وفيه نظر لانه لا
يلزم من اجماعهم على التخصيص استناده اليه لانا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الآحاد وقوله عم [illegible] فردوه ممنوع
على صورة النزاع فان المخصص مبين لا مخالف لانه دل على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفاً والتخصيص اذا
لم يكن له سبب ظاهر [illegible] اسناد الحكم اليه [illegible] التواتر ولا بعيد لعدم [illegible]
لكن الاغلب [illegible] ان الخبر المخصص لعموم القرآن [illegible] يكون خبر واحد لان [illegible] وهو ترجيح
على المعلوم محققة هنا والاصل عدم القرائن احتج المانعون بوجوه الاول الاجماع على المنع كما روي عن عمر انه [illegible]
بنت قيس حيث روت عن النبي عم انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام
كذبت الثاني روي انه عم قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص للكتاب
على مخالفة الكتاب فوجب رده الثالث الكتاب مقطوع به والخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون الرابع لو جاز التخصيص بخبر
الواحد لجاز النسخ به والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان [illegible]
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة [illegible] تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب
عن الاول قولهم ليس بحجة [illegible] يكون اجماعاً على انا نقول [illegible] فان الخبر [illegible] لا يجوز التخصيص به
صدقه واشتغاله التهمة [illegible]
العلة في التنازع وعن الثاني انه [illegible] في السنة المتواترة ايضاً وما تقدم وعن الثالث انه منقوض بالبراءة الاصلية وايضاً فان
الكتاب وان كان مقطوعاً [illegible] فانه مظنون فيها والخبر الواحد مقطوع في [illegible] مظنون في متنه فتعادلا
وايضاً فان الدليل القطعي دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل بمظنونها فان الله تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي

الراوي فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننا صدق الراوي صار ذلك الحكم قطعياً وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ و
التخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في الاقوى
الفصل الثالث في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران من النبي عم وهما كالمتنافيين فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاماً
والآخر خاصاً وهذا الاخير اما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما ان يتقارنا او لا فاما ان يتقدم العام او الخاص فالاقسام اذن اربعة
الاول ان يعلم الاقتران مثل ان يقول في الخيل زكاة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكاة وهنا يكون الخاص مخصصاً للعام
عند الجمهور وقال بعض من شذ ان ذلك القدر من العام يصير معارضاً بالخاص لنا وجوه الاول دلالة الخاص على [illegible] اقوى
من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص
واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح خلاف المعقول الثاني العمل بالعام في جميع مقتضاه الغاء الخاص بالكلية
والعمل به في غير صورة الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون الثاني اولى الثالث العرف يقتضي بما ذكرناه فان من قال
ادخل السوق فاشتر كل لحم ولا تشتر لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول [illegible] اما على سبيل البداء او انه لم يرد
من لفظ العموم لا يقال جاز ان يكون الامر بالعام للندب وعدم الزكاة في الذكور على نفي الوجوب وهو وان كان مجازاً في
استعمال العام [illegible] الا ان التخصيص مجاز ايضاً فلم كان احد المجازين اولى من الآخر لانا نقول ظاهر العموم يقتضي الايجاب في
الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا
عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه ثبت [illegible] الاناث وليس كذلك اذا اخرجنا الذكور من الوجوب فانا لا نكون قد عدلنا عن ظاهر
العام في صورة الذكور خاصة لدليل تناولها [illegible] وايضاً فان ذلك غير صورة النزاع انما النزاع فيما في النص في
الاحكام وما ذكروه لا يتأتى فيه فان ثبوت الاستحباب ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين متنافيين بان يقول
يجب الزكاة في الخيل ثم لا يجب في الخيل زكاة ولا يمكن هنا الاعتذار بما ذكروه وفيه نظر لان التنازع في المتنافيين ظاهراً
حقيقة منه عليهم وهو ثابت هنا فانا ما حملناه على الندب لثبوت [illegible] ولا يلزم من امتناع المعذرة فيما ذكرتم امتناعها
الثاني ان يتأخر الخاص فان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان بياناً للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تأخير
بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخاً الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان ورد بعد حضور وقت
العمل بالعام كان نسخاً وبياناً ان المراد المتكلم فيما بعده دون ما قبل لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة الثالث ان يتأخر العام وقد اختلف
فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري وهو الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام
المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وتوقف ابن [illegible] لنا ما تقدم من ان الخاص اقوى دلالة فيكون العمل به ارجح ومن ان العمل بالعام
في جميع الصور يوجب الغاء الخاص والعمل بالخاص لا يوجب الغاء العام [illegible] فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير تأخير
العام عن وقت العمل بالخاص فيكون نسخاً لا الغاء الخاص اذ قد عمل به اولاً فكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص باعتبار
العام اولى من التخصيص في ازمان العام واحتج ابو الحسين بان قوله لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابداً وقوله من بعده فاقتلوا
الكفار يفيد قتلهم في جميع الازمان والحالات والخبر الخاص يمنع من قتلهم في تلك الحالة فاذا تنافيا والخاص اخص باليهود ولفظ الكفار
وجب القضاء به ولو قال لا تقتلوا اليهود ثم قال اقتلوا الكفار وقد بقيت من اليهود بقية لم يقتلوا فالامر يقتضي قتلهم في حالة
من الحالات وانه يمنع من ذلك فانا نعلم في تلك الحالة قضى بالخاص واحتجت الشافعية بان الخاص معلوم تناوله لما تناوله ولم
يعلم تناول العام له [illegible] ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك بالشك وهو ضعيف لانهم ان ارادوا ان دخوله
تحته ممنوع [illegible] لو انفرد لم يعلم تناوله [illegible] وان ارادوا انه لا يعلم ذلك لاجل الخاص فهو نفس النزاع وهو [illegible] قولهم ايضاً القطع على
على خروج ذلك من العموم ولا يشكون فيه واحتجوا ايضاً بان تقدم الخاص كالعهد بين المتكلم والمخاطب فانصرف الخطاب العام
اليه وهو ضعيف فان معنى قولهم انه كالعهد ان المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على ان مراده بالعام ما دون الخاص واشار
يفهم السامع الا ذلك وهو عين النزاع واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول تناول العام الافراد يجري مجرى الفاظ خاصة بها وكل واحد

مهلها دل عليه فان قوله اقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وخالدا ولو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا
زيدا كان الثاني ناسخا فكذا ما قلناه الثاني الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يرفعه فكان ناسخا له الثالث تقدم
الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قال ابن عباس كنا ناخذ
بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا وجب الاخذ به الخامس لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على
الاول كما لو كان الاخير خاصا واحتج بقولنا لفظان من العام المخصوص بالعقل فان المتقدم هناك هو المتسلط والجواب
عن الاول بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان
جرى مجرى الفاظ خاصة [illegible] لا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه لان الخاص
يدل على اشياء ويخرج بعضها والعام قد تناول اشياء يمكن ان يراد بعضها فصح قيام الدليل عليه وعن الثاني انه لا يلزم من
امكان رفعه ان يكون رافعا مع انه لا يمكن ان يقصد فيه كونه رافعا الخاص المتقدم يمكن ان يقصد فيه كونه مخصوصا
بالخاص المتقدم فان قالوا لو تاخر يقتضي كونه ناسخا قلنا انه معنى النزاع وايضا فانا لا يمكن ان ينسخ المتقدم الا لم يثبت كونه
مخصوصا بالمتقدم فبينوا ذلك وقد تم مطلوبكم وعن الثالث ان الخصم يقول انه ليس يتردد عنده بين هذين بل يتعين كونه
مخصصا ثم ان منع هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص منع التردد من كون العام ناسخا للخاص وعن الرابع ان قول الصحابي
ليس بحجة مع انها تخصيص اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظ ليس للعموم سلمنا لكن ذلك مع تعارض الدليلين وتنافي
الحكمين فان المتاخر يكون ناسخا ويتعين الحمل [illegible] ومنع التعارض هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من العام المتاخر وعن
الخامس بالمنع من التعارض لما بينا من منع كون صورة الخاص مرادة من لفظ العام سلمنا لكن الفرق بين صورة النزاع في
ما اذا تاخر الخاص [illegible] فان الخاص اقوى فوجب تقديمه واما لو لم نسلط الخاص المتاخر على العام المتقدم لزم الغاء الخاص بالكلية
اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم ذلك احتج القائلون بالوقف بان كل واحد من هذين اللفظين اعم
من صاحبه من وجه واخص من اخر فانا اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فان قوله
لا تقتلوا اليهود اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه يتناول المتقدم من الاوقات ما لم يدخل فيه المتاخر
وهو ان [illegible] المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر فالخاص المتقدم اعم في الزمان واخص في الاعيان والعام المتاخر
بالعكس واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين والجواب ان العموم
[illegible] المتقدم هنا [illegible] لانه لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار
الازمان والاعيان لعدم افادة التكرار وعلى تقدير كون العام المتاخر فيما يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعدم
تناول الامر كل الازمان وفيه نظر فان النهي كالامر انه لا يقتضي التكرار على ما بينا والاقرب منع العمومية هنا والا لزم المحال
وهو نفيها على تقدير ثبوتها لانها انما تثبت لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر زمان المتاخر بحيث يتحقق عموم حكم
الخاص بالنسبة الى الزمان لكن لو ثبت ذلك لتقدم حكم العام عليه من هذه الحيثية بمعنى انه يبطل حكمه فلا يساويه في الثبوت
فلا يتحقق العمومية الرابع ان جهل التاريخ فقد اختلفوا هنا فقال الشافعي يبنى العام على الخاص فيخص الخاص العام وقال
ابو حنيفة بالوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يترجح به احدهما على الاخر وهو [illegible] على اصله لان الخاص يحتمل ان يكون
منسوخا او مخصصا او ناسخا مقبولا او ناسخا مردودا ومع [illegible] يجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي بوجوه الاول ان الخاص
مع العام [illegible] المقارنة او التقدم او التاخر وعلى التقادير الثلاثة يكون الخاص مخصصا للعام فكذا مع جهل التاريخ وضعف
بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وحينئذ ان كانا قطعيين
او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل
به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا جائزا لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وبين ان يكون ناسخا

ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا ومع [illegible] لا يجب تقديم الخاص على العام الثاني العام يخص بالقياس
مطلقا فلان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف للمنع من الاصل ولان القياس يقتضي اصلا وقياسا عليه وذلك
الاصل ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه وكذا ان لم يعلم تقدمه وتاخره الثالث ان الامصار في هذه الاعصار
يخصون اعم الخبرين باخصهما مع خفاء علمهم بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بقوله [illegible] لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح [illegible] حرمه لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن وجعل هذا العام رافعا لقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه لانا نقول انا ادعينا اجماع
اهل هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل ولانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله
ولا تنكحوا المشركات يحتمل ان يكون متاخرا فيرفع حكم المتقدم وان كان عاما لانه ربما كان يعتقد ذلك الرابع انا
جهلنا التاريخ وجب حملهما على الاقتران لان كل الفريقين [illegible] التقدم والاقتران فان امرهما يحمل على الاقتران وضعف
بان الامة لم تجمع على ذلك بل جماعة من الصحابة [illegible] ومنهم من لم يرجح احدهما على الاخر الخامس انه
وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا الخبر الخاص وهو ضعيف لعدم الجامع فان الفرق ان الاستثناء لا يستقل
بنفسه [illegible] لم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما [illegible] الاستثناء الخاص
[illegible] القياس يعترض به على العام فالخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف فان اصل القياس ان كان متقدما على العام وكان
منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول لا تبيعوا البر بالبر ثم يقول بعد وقد احللت جميع
المبايعات فان [illegible] يبيح تحريم البر ولا يجوز قياس الارز عليه في التحريم وان اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه لجواز ان
كان اصل القياس غير متقدم على العام [illegible] فيجوز القياس عليه ويخص به العام مثل ان ينهى عن بيع البر ثم يقول بعده
[illegible]
[illegible] النزاع يمكن ان يكون الخبر المتقدم منسوخا بالعام السابع لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو
ضعيف فان الغاء الخاص [illegible] لا يستعمل [illegible]
[illegible] الدليل [illegible]
[illegible] فان كلام الحكيم [illegible] وهو ضعيف
فان للخصم ان يقول ان التخصيص يحتاج الى تاريخ [illegible] العام [illegible] الرجوع الى غيرهما او الترجيح
[illegible]
[illegible] الخاص [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] تخصيص العلة [illegible]
في الخبرين وجب العمل [illegible] الترجيح وقد ذكر [illegible] الامة على العمل باحدهما [illegible]
الثالث على الاكثر باحدهما [illegible] ابي سعيد [illegible] ابن عباس [illegible] الربا في النقد [illegible]
[illegible] البصري [illegible] ان يكون احدهما بيانا للاخر [illegible]
[illegible]
[illegible] على استعماله [illegible]
على انه بيان [illegible] الحكم [illegible]
وهذا الحكم ضعيف [illegible] العامين المتعارضين والخاصين المتعارضين [illegible] الترجيح [illegible]
الاولى من [illegible] الفصل الرابع فيما ظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك وفيه مباحث الاول في تخصيص عموم

الكتاب والسنة بالقياس اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري
وابو هاشم اخيرا الى جوازه وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع مطلقا وهو مذهب الامامية ومنهم من فصل [illegible]
اوجها الاول قال عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا الثاني قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا
قال ابن سريج وجماعة من الفقهاء يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه الاول
قياس المعنى والخفي قياس الشبه الثاني الجلي كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ويعلل بما يدهش العقل عن اتمام الفكر
حتى يتعدى الى الجائع والعطشان والخفي ما ليس كذلك الثالث قال ابو سعيد الاصطخري الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض
قضاؤه الرابع قال الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا وقال القاضي ابو
بكر والجويني بالوقف قال الجويني بالوقف [illegible] القول بالتخصيص وبيانه باعتبارين احدهما
اعتبار المشاركة فلان المنكر من تخصيص العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه فيه واما اعتبار المباينة
فلان القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به واعلم ان نسبة قياس الكتاب
الى عموم الكتاب نسبة قياس المتواتر الى عموم المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف اتي في الجميع وكذا
قياس المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وبالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارض عموم الكتاب او عموم خبر المتواتر فان تجويز
ابعد والذي يذهب اليه ان القياس اذا نص على علته جاز العمل به وسياتي بيانه في باب القياس وعلى هذا التقدير
دل قياس منصوص العلة على حكم خاص بنا فعموم الكتاب والسنة المتواترة فالاقرب جواز تخصيصهما به والا فلا لنا انهما
دليلان تعارضا فيجب تقديم الخاص وبناء العام عليه لما تقدم اما كون العام دليلا فبالاجماع واما كون القياس المخصوص
علته دليلا فلما سياتي واما وجوب بناء العام على الخاص فلما مر احتج المانعون بوجوه الاول ان العام دليل مقطوع به والقياس
مظنون واذا تعارض المعلوم والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون الثاني ان القياس فرع النص فلو خصصنا النص به
قدمنا الفرع على الاصل الثالث حديث معاذ دل على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد الحكم في الكتاب والسنة وهو يمنع من تخصيص
النص بالقياس الرابع الاجماع دل على ان شرط القياس عدم رد النص له فاذا كان العموم مخالفا له فقد رده الخامس لو جاز
التخصيص بالقياس لجاز النسخ به لما تقدم والتالي باطل فالمقدم مثله السادس انا نطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به فما
هو منطوق به كيف يثبت بالقياس السابع العام في محل التخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا
فان كان الاول امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا لم يكن العمل باحدهما اولى وانما يكون التخصيص بتقدير ان يكون القياس
في محل المعارضة راجحا ولا شك ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه الثامن العموم ظاهر في
كل صورة من احاد الصور الداخلة تحته وجهة ضعفه غير جارية من احتمال التخصيص او كذب الراوي ان كان خبر واحد
احتمالات ضعف القياس كثيرة جدا وذلك لانه ان كان نصا ولا اصل المعارضة بخصوصه الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل
من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب وبتقدير ان يكون نصا ثابتا قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس هو الذي
ان يكون اهلا ويحتمل ان لا يكون الحكم معللا بعلة ظاهرة وبتقدير التعليل يحتمل ان يكون غير ما ظننا انه العلة او علته جزء
في الفرع وليس بتقدير الوجود يحتمل حصول مانع السبب في الفرع او الحكم او فوات شرط السبب او شرط الحكم فكان العموم راجحا
التاسع العام من جنس النص والنص غير مفتقر في حجيته الى القياس والقياس يفتقر الى النص لانه يحتاج ان يثبت بالنص فظ وان
كان بالاجماع فالاجماع متوقف على النص كان القياس متوقفا على النص فكان جنس النص راجحا وهذا وقع القياس متاخرا في حديث
[illegible] على الاول انا كل واحد من العام والخاص راجح من حيث العلم والظن باعتبارين فالعام مقطوع في متنه مظنون في دلالته
والقياس الخاص بالعكس فلا اولوية قال المرتضى ويمنع كون القياس هنا ظنيا فان دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم فاخص
الا بعلوم ولا اعتبار يطرق هذا العلم الثاني ان ذكره وفيه نظر فان البحث وقع عن القياس لا عن دليله وعن الثاني ان القياس
المخصص ليس فرعا على النص المخصوص بل على غيره فلا يحصل تقديم الفرع على الاصل فانا اذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله تعالى

قوله تعالى واحل الله البيع لم يخصص الاصل بفرعه فان الارز فرع حديث البر لا فرع احل الله البيع وايضا يلزم ان لا يخصص عموم
القرآن بخبر الواحد لان خبر الواحد فرع لثبوته باصل من كتاب او سنة فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص به من منع التخصيص
بالقياس لا يقال القياس لما كان فرعا للنص اخر وكل مقدمة لا بد منها من دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين واما
المقدمات التي يفتقر القياس اليها في دلالة التي يختص بجانب القياس فاثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر من مقدمات
العموم ولهذا كان اثبات الحكم به اظهر والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف لانا نقول العموم قد يتفاوت في الدلالة على
معناه لانها مغيضا تكون اقوى من بعض فجاز ان يكون العام المخصوص اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذي
اهل القياس على محل دلالة وصح ما ظهر بترجيح قول الغزالي فيما وعن الثالث انه حديث معاذ انما يقتضي منع تخصيص الكتاب
بالقياس انه يقتضي منع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في جوازه وايضا كون حكم في الكتاب يتوقف على كونه
بالعموم وهو مشكوك فيه وكونه فيه مشكوك فيه والمعارض في الكتاب مشكوك فيه وكذا العموم وعلى الرابع بالمنع من كون البعض هنا
[illegible] القياس وانما يكون كذلك لو كان القياس رافعا لكلها اقتضاه النص اما اذا كان رافعا لبعض ما تناوله فلا فانه نفس النزاع
وعلى الخامس بان الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ ولولاه لساغ معا والاصل فيه ان التخصيص اهون من النسخ لبقاء الحكم في
الاول دون الثاني ولا يلزم من تاثير شيء في الاقوى وعلى السادس بالمنع من كونه منطوقا به لان نطق قوله اقتلوا المشركين ليس
كقوله اقتلوا زيدا فانه كان كونه مرادا من اية قتل المشركين مشكوكا فيه كان كونه منطوقا به مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به الخاص
كان ذهن ذلك نطقا بذلك القدر فلم يكن نطقا بالبعض المراد وهذا جاز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز ان يقابل
النطق الصريح من الشارع لامتناع تعارض الادلة لانه يقال ما اخرجه العقل عرف عدم دخوله تحت العموم لانا نقول تحت اللفظ
تحت الارادة فان قلتم بالاول فالله تعالى خالق كل شيء وهو داخل تحت اللفظ وهو خالق لكل شيء وان قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذا
القياس يعرفنا ذلك ولا فرق وعلى السابع ان اثبات في كل تخصيص ومقدح بالجمع وعلى الثامن ان النقد يرجح جانب القياس على
العموم فانه يتطرق التخصيص وايضا فانه وارد في الخبر الواحد والمتواتر فانه يخص به مع ان تطرق الاحتمال الى الخبر الواحد اكثر
ولم يعتبر ذلك بل يحمل التخصيص باعتبار كونه دليلا في نفسه فكذا هنا وفيه نظر لتوقفه على ان تطرق احتمال التخصيص اضعف من كذب
الراوي لاشتراك المتواتر والواحد فيما يتعلق بالمتن بعد التخصيص وعلى التاسع انه وارد في خبر الواحد والكتاب فان جنس
الواحد مفتقر جنسه الى الكتاب لانه الدال على العمل به دون العكس ومع ذلك فانه يجوز تخصيصه به وايضا يمنع من كون
جنس الى جنس مقتضيا عدم التخصيص منه لتقوية النوع على النوع وبعد المرتقب هنا اخرى هو ان الامة انما اوجبت الاتباع لا
لما كان بالقياس وذلك يمنع من التخصيص وان الصحابة الامة في تضعيف احدهم ومنع ذلك الان المصيبة في ذلك الاجماع الا
احتج القائلون بوجوه الاول ان العموم يحتمل البيان والخصوص والاستعمال في غيرها ومنع اراده القياس لا يحتمل شيئا من ذلك
فيكون العمل بالقياس اولى الثاني العام يخصص بالنص الخاص وجاز ان كونه مجازا ايضا ولا حنا القياس والثالث تخصيص العموم
بالقياس جمع بين الدليلين ولو لم فيه من تعطيل احدهما او تعطيلهما معا والاعتراض على الاول ان احتمال الغلط في القياس اكثر
من احتمال الخصوص والمجاز فان القياس يجوز ان يكون اصله خبر الواحد فيتطرق الاحتمال الاصل وغير ذلك من المفاسد التي
سلفت وهو الاعتراض على الثاني وعلى الثالث بان النقد وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع العموم وعمل
بالقياس خاصة وفيه نظر لانا لا نعني بالجمع بين الدليلين سوى العمل بالعام في غير صورة الخاص والعمل بالخاص في موضعه احتج
القائلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين وكل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح لاثر
اما بالعقل والنقل والعقل لا مدخل له ههنا وثبت النقل اما متواتر واحاد والكل منتف فلا ترجيح فتعين الوقف اعترض ما
هذا خالف الاجماع لو قوعه قبل القاضي على ترجيح احدهما وان اختلفوا في تعيينه ولهذا حيث احال الوقف قبل القاضي
القول بالوقف يؤدي الى تعطيل الدليلين والحق هنا فرقا يجوز من العمل باحدهما فالعمل بالقياس اولى لانا تحقق بالعام
للقياس وخلقنا اجاب القاضي بانهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه وكل واحد رأى ترجيحا ولا يثبت الاجماع

بتقديم القياس

مثل ذلك وكيف وهو لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس فكيف يقطع بخطائه ان توقف فان لكل واحد من المجتهدين
لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما اثبته او اثبات ما نفاه فكيف يقطع ببطلان [illegible] العمل بالقياس بطل
العمل بالعام في صورة المعارضة احتج القاضي بان كلا من جلي القياس وخفيه [illegible] بان الجلي قوي وهو اقوى من العموم والخفي ضعيف
يبطل بان خفي القياس قد يكون اظهر من تناول العموم لمحل التخصيص فان العموم قد يضعف بان لا يظهر قصد التعميم [illegible]
بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة [illegible] واحل الله البيع فان دلالته [illegible] تحريم بيع
العنب بالزبيب اظهر من دلالة هذا العام على تحليله لكثرة ما اخرج منه فضعف قصد العموم ولا شك فان العمومات تختلف في
القوة والضعف بالنسبة الى بعض الافراد [illegible] في ظهور ارادة [illegible] البعض وكذا [illegible] تقابل العمومات [illegible] وكذا القياسات
وكذا العموم والقياس مطلقا عند القائلين بوقوع التخصيص على العلة على ما اخترناه [illegible] وكما يمكن ان يكون عموم قوي
[illegible] من قياس ضعيف كذا يمكن ان يكون قياس قوي [illegible] من عموم ضعيف [illegible]
[illegible] بقياس مستنبط من الكتاب [illegible] بعموم الكتاب [illegible] قياس مستنبط من الاخبار [illegible]
[illegible] قياس [illegible] والحلاف [illegible] في الجميع واعلم انه [illegible]
في الحكم بالوقف والترجيح بحسب نظر المجتهد [illegible] الموجبة للتفاوت [illegible]
الادلة [illegible] قطعية وكانت ملحقة بالمسائل الظنية [illegible] وسياق كلام القاضي ابي بكر يدل على ان [illegible]
[illegible] على عموم الكتاب وتقديم القياس على عموم الكتاب مما يجب القطع [illegible] المخالف [illegible] من مسائل الاصول البحث
الثاني في تخصيص العام بالمفهوم [illegible] مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة والاول حجة قطعا فيجوز التخصيص به كما لو قال
لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم قال [illegible] فانه [illegible] بالمفهوم على تحريم ضربه [illegible]
العموم باعتبار مفهوم الموافقة [illegible] الكلام [illegible] ان تحريم ضربه [illegible] من منطوق اللفظ
او من القياس الجلي واما الثاني فان قلنا انه حجة فلا شك في ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق [illegible] التخصيص به [illegible]
[illegible] التخصيص به [illegible] عام [illegible] على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم قال [illegible] في سائمة الغنم زكوة
[illegible] العموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة بمفهومه [illegible]
الاخر [illegible] العام بالخاص [illegible] من العمل بالدليلين [illegible] ابطال احدهما [illegible]
على العام [illegible] دلالة العام على ذلك الخاص [illegible] وهنا ليس كذلك فان المفهوم وان كان
من حيث انه خاص اقوى [illegible] دلالة المفهوم [illegible] اضعف من دلالة العام [illegible] منطوق [illegible]
والمفهوم ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في الدلالة من المفهوم [illegible] المنطوق [illegible]
في دلالته [illegible] المفهوم [illegible] العام بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى [illegible] والجواب ان العمل بالمفهوم
يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم مطلقا [illegible] الدليلين [illegible]
من العمل [illegible] احدهما وابطال الاخر بالكلية البحث الثالث في التخصيص بالسبب الخطاب [illegible] جوابا لسؤال ان لم يستقل
بنفسه [illegible] كقوله [illegible] عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب [illegible] قال فلا اذن [illegible]
لا مرجع [illegible] العادة [illegible] فقال [illegible] فان هذا الجواب مستقل بنفسه لكن العرف [illegible] عدم استقلاله
[illegible] على السبب الذي خرج عليه [illegible] السبب وهو السؤال في عمومه وخصوصه اجماعا فان [illegible] استقلاله
[illegible] السبب [illegible] كلام المجيب [illegible] ذكر السبب [illegible]
عند [illegible] الجواب مقصورا على [illegible] ان يكون اعم من محل السؤال او اخص [illegible] والاشكال [illegible]
لعدم [illegible] من خصوصية محل السؤال [illegible] كما اذا سئل عن المجامع في نهار رمضان [illegible]
شهر رمضان الكفارة [illegible] من السؤال من الجواب [illegible]

من الجواب للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فلقوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته واما
في خصوصه فكقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سأله عن وطيه في نهار رمضان وحكم هذا القسم حكم غير المستقل في تبعيته
في عمومه كقوله فلا اذن عقيب السؤال عن النقص وخصوصه كما لو قيل توضأت بماء البحر فقال يجزيك واما الاخص
فان الحكم مقصور عليه ولا يجوز تعدية الحكم من محل التخصيص الى غيره [illegible] خارج عن اللفظ لان اللفظ لا عموم له [illegible]
هذه الصورة [illegible] الحكم بالخصوص [illegible] اذا كان السؤال خاصا وطابقه الجواب [illegible] عن سؤال السائل [illegible]
عن بعض [illegible] مع دعوى الحاجة اليه [illegible] الصورة فانه طابق بجوابه سؤال السائل وهذا القسم انما يجوز
من الحكيم بشرائط ثلثة الاول ان يكون السائل من اهل الاجتهاد الثاني عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد الثالث
ان يكون في الخارج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج واما الاعم فقسمان الاول ان يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام وقد
سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولا خلاف في حمله على عمومه الثاني ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل
عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال
الكرخي وابو ثور ان خصوص السبب مخصص لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي [illegible] لنا وجوه الاول ان المقتضي
ثابت والمعارض الموجود لا يصلح [illegible] اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في ثبوته واما نفي المانع فلان
الاخصوص السبب [illegible] ان يمكن الجمع بينهما فيصرح الشارع بقوله يجب الحمل للفظ العام على عمومه ولا تخصوا
بالسبب [illegible] عدم المنافاة فلا يكون مانعا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي [illegible] المقتضي هو اللفظ الموضوع للعموم
قلنا متى اذا قارنه السبب الخاص او لا ممنوع [illegible] العارض لا يصلح [illegible] ممنوع [illegible] العام عقيب السبب
من غير تقدم ولا تأخر يشعر باختصاصه به وان سياقه لبيان حكم السبب خاصة والتصريح بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص
فان كل لفظ دل على معناه بالحقيقة يجوز خروجه عن مدلوله [illegible] ارادة المجاز ولا يخرج [illegible] عن منافاة الحقيقة
الثاني الاجماع على ان اكثر آيات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار
نزلت في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن امية مع ان الامة عمموا احكام هذه الآيات ولو كانت العبرة بخصوص السبب لم
[illegible] وفيه نظر فان اعلام هذه الاحكام بالوحي عقيب الاسباب لا يقتضي تخصيص الاحكام بتلك الوقائع سلمنا لكن لما دل الاجماع
على تعميم هذه الاحكام عرفنا انتفاء التخصيص ولا منافاة بين كون الشيء مخصصا [illegible] عند عدم التخصيص
[illegible] فان تقييد الحكم بالوصف يدل على التخصيص كما لو قال في الغنم السائمة زكوة فلو دل اجماع على تعميم الحكم [illegible]
[illegible] عن دلالة التخصيص الثالث ان اللفظ لو تجرد عن السبب كان عاما [illegible] الا اقتضاء العموم بلفظه [illegible] السبب [illegible]
عدم السبب لا مدخل له في الدلالة اللفظية ودلالة العموم لفظية [illegible] دلالته على العموم مستفادة من لفظه [illegible]
مع وجود السبب [illegible] مع عدم السبب [illegible] مقتضيا للعموم وفيه نظر لان اللفظ تختلف دلالته على [illegible]
[illegible] والمجاز واعلم ان اللفظ وان كان عاما الا ان دلالته على محل السبب [illegible] من دلالته على غيره واحتمال
التخصيص في غير السبب [illegible] احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن المراد بيان حكم السبب
بل بيان القاعدة العامة [illegible] الحال [illegible] الواقعة والثاني باطل [illegible] بيان حكم السبب الخاص في
الاقتصار عليها [illegible] الخطاب [illegible] السؤال [illegible] فان كان الاول وجب ان لا يزيد عليه [illegible]
[illegible] تخصيص السبب [illegible] الثالث لو كان الخطاب
[illegible] والابتداء [illegible] الخطاب [illegible] اخراج السبب عن العموم بالاجتهاد
كما في غيره من الصور [illegible] العام [illegible] وهو خلاف الاجماع الخامس لو لم يكن السبب
[illegible] السادس [illegible] قال عليه السلام [illegible] كان مقصورا على سببه [illegible]
[illegible] السبب التخصيص لما كان [illegible] السابع الاصل تطابق السؤال والجواب لان الزيادة [illegible]

[illegible] الثامن ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه [illegible] فيما عداه اما [illegible] من دليل الخطاب
والجواب عن الاول [illegible] على الاشاعرة لانهم [illegible] الاغراض [illegible] التكليف [illegible]
غرض ولا على المعتزلة لعلمهم بان التاخير الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد [illegible]
التاخير ثم يلزم بهذه العلة اختصاص [illegible] وكذا باقي الاحكام الواردة على وقايع الاشخاص [illegible] اخر البيان الى
وقوع الحوادث [illegible] وهو خلاف الاجماع [illegible] كما جاز ان يتعلق المصلحة بهذا الوقت فيما ليس من جنس السؤال
كقوله [illegible] الحرمية جاز في الجنس وايضا يحتمل ان يكون [illegible] حكم ما زاد على السؤال [illegible] الا انا [illegible]
الثاني انه يقتضي كون الحكم مقصورا على ذلك [illegible] في ذلك الزمان والمكان [illegible] سلمنا لكن يجوز ان يكون السؤال
الخاص اقتضى ذلك البيان العام سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز ان يكون المراد بيان ما وقع السؤال عنه وغيره وعن الثالث
ان اردتم بانه جواب واستيفاء انه جواب عما وقع السؤال عنه وبيان الحكم ما لم يسئل عنه فمسلم [illegible]
[illegible] وعن الرابع بالمنع [illegible] للاجماع على ان [illegible] بيان الواقعة [illegible]
غيرها من الصور والخلاف في انه بيان [illegible] الجواب عن محل السؤال كقوله [illegible] لو كانت
[illegible] ان ابا حنيفة جوز اخراج السبب من عموم اللفظ بالاجتهاد [illegible] اخراج غيره [illegible] الامة المستفرشة
من عموم قوله [illegible] الولد للفراش [illegible] ولدها [illegible] عتبة بن ربيعة [illegible]
[illegible] ابي [illegible] على فراشه [illegible] لعدم اطلاعه [illegible] السبب وعن الخامس [illegible] ظاهرة [illegible]
معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد [illegible]
ابو حنيفة في اخراج الامة المستفرشة عن قوله الولد للفراش [illegible] السبب واخرج الامة من العموم مع وروده فيها [illegible]
السادس ان المقتضي للتخصيص هو العادة فان العرف [illegible] اسباب الشرع [illegible] منها القصر عليها
فان ادعوا [illegible] كان محل النزاع وعن السابع [illegible] لا مقتضى [illegible]
[illegible] عن ماء البحر فاجاب عنه [illegible]
[illegible] الثامن [illegible] دليل الخطاب [illegible] العام [illegible] المجيب [illegible]
عليها [illegible] في [illegible] العام من هذا القبيل [illegible] السؤال [illegible]
على محل السؤال [illegible] وهذا صالح للترجيح البحث الرابع في التخصيص بمذهب الراوي الحق ان العام
لا يخص بمذهب الراوي وان كان صحابيا [illegible] الشافعي [illegible] اصحاب ابي حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من
[illegible] ان العام يخص بمذهب الصحابي لنا ان المقتضي للعموم قائم [illegible] المقتضي فلان اللفظ [illegible]
للعموم وهو ثابت واما ان المعارض لا يصلح [illegible] فلان [illegible] لا يصلح [illegible] اجماعا الا انه
يحتمل [illegible]
قاطع او ظني من قرائن الاحوال [illegible] انه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه [illegible]
[illegible] العموم [illegible] والواسطة [illegible]
[illegible] في نفس الامر [illegible] وجب اطراح مذهب الراوي والمصير الى العموم احتج
المخالف بان مخالفة الراوي ان لم يكن لدليل قدح ذلك في عدالته وهو يقتضي القدح في متن الخبر وان كانت لدليل فان
كان محتملا للنقيض وجب ذكره [illegible] عن نفسه [illegible] عنه وان لم يكن محتملا للنقيض كان
قطعيا [illegible] والجواب [illegible] ان يكون [illegible] ولا يقدح في العدالة [illegible] الا ان [illegible]
دليل [illegible] المخالفة [illegible] في متن الخبر [illegible] في نفس الامر بالنسبة الى
[illegible] لم يكن المخالفة [illegible] ولا يجب ذكره [illegible]

منع انه لم يذكره فلعله ذكره ولم ينقل او نقل ولم يشتهر سلمنا لكن لم لا يتوهم انه قطعي فيظن اعتقادا كل احد [illegible]
[illegible] سلمنا لكن لم لا يكون قطعيا عنده وان لم يكن عندنا قطعيا فان الادلة لا يجب تساويها في الوثاقة [illegible]
[illegible] بها واعلم ان الشافعي قال اذا كان الراوي [illegible] على احد محتمليه [illegible] الى قوله وان ترك الظاهر لم
[illegible] ان كان راوي ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا [illegible]
[illegible] وقال بعض الناس ان وجد خبر يقتضي تخصيصا [illegible]
[illegible] البحث الخامس في التخصيص بذكر الاخص ذهب المحققون الى ان
العام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر [illegible]
ميمونة دباغها طهورها لان المخصص للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافاة لاقتضاء العام [illegible] ذلك
في حكمه واقتضاء الخاص اخراجه عنه ولا منافاة بين الكل والجزء [illegible] ولا منافاة بين [illegible]
وقال ابو ثور العموم [illegible] حكما شرعيا على اشياء [illegible] معلق ذلك الحكم على بعضها وجب انتفاء الحكم [illegible]
[illegible] لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه [illegible] تخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره
وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب ان المفهوم ضعيف [illegible] سلمنا لكن [illegible]
العموم [illegible] العموم صريح [illegible] من دليل الخطاب [illegible] صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] من اقسام دليل
الاسم وهو اضعف من دليل الصفة البحث السادس في التخصيص بالعادة اعلم ان العادة المخالفة للعموم قسمان الاول عادة في
الفعل بان يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمها [illegible] الربا في الطعام وعادتهم تناول
البر وهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه بالعادة خلافا للحنفية لان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة
للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا [illegible] التخصيص لكن المخصص ليست العادة بل الاجماع وكذا ان كانت
حاصلة في زمان الرسول صلى الله عليه وآله مع انه علم بها [illegible] مخصصا وليس التخصيص في الحقيقة مستندا اليها
بل الى تقريره [illegible] استناد التخصيص في المثال الى الاباحة الاصلية [illegible]
شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينتقل [illegible] العادة بل دليل الاصالة [illegible]
من اصالة الاباحة ولان اللفظ عام لغة وعرفا [illegible] احتجوا بان العرف والعادة [illegible] اسم الدابة [illegible] الاربع
والثمن [illegible] بالنقد الغالب في البلد [illegible] والجواب الفرق ان
[illegible] اسم الدابة على الخيل والثمن بالنقد الغالب [illegible] بالعادة [illegible]
الطعام [illegible] اسم الطعام [illegible] اقتضاه عموم لفظ الطعام [illegible]
[illegible] فان الدابة [illegible] ذوات الاربع [illegible]
[illegible] العادة في الطعام [illegible] اسم الطعام لكان لفظ الطعام [illegible]
[illegible] الثاني عادة في
الاستعمال بان يكون العموم [illegible] في بعض [illegible] الاشياء كالدابة [illegible]
استعمله [illegible] في الخيل [illegible]
في الحقيقة [illegible] اسم الدابة [illegible] فلا يكون تخصيصا في الحكم وان كان
بالنسبة الى الاستعمال البحث السابع في ان كون المخاطب لا يقتضي تخصيصه من العموم ذهب المحققون الى ان المخاطب لا
يخرج عن عموم خطابه سواء كان العام خبرا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا [illegible] من احسن اليك [illegible]
[illegible] عام لغة وهو يقتضي كونه [illegible] وانه شيء [illegible] داخل تحت عموم الخطاب [illegible]
[illegible] والاكرام [illegible] من جملة المحسنين [illegible] العبد [illegible]

عموم خطاب السيد قال شاذا تخصص والا لكان الله تعالى داخلا في قوله الله خالق كل شيء ولان السيد لو قال
لعبده من دخل داري تصدق عليه بدرهم لم يحسن من العبد الصدقة عليه ولو كان داخلا لوجب ولان كونه امرا قرينة مخصصة
والجواب الامتناع من الدخول في الاية لا من حيث كونه مخاطبا بل من امتناع نسبة المخلوقية اليه فالمخصص هنا العقل ومن
لا تمنع منه كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء نعم هو داخل من حيث الوضع خارج عن الارادة من حيث العقل ولا منافاة بينهما
وكذا القرينة الحالية خصصت السيد من الارادة والامر ليس قرينة في التخصيص كما ظنه في قوله من احسن اليك فاكرمه نعم ان
هل يدخل تحت عموم امره تقدم البحث فيه ثانيا البحث الثامن فان علم منصب صلى الله عليه وآله وسلم الاختصاص فلا تخصيص اذا
ورد الخطاب على لسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكان عاما مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي يدخل فيه الرسول عند اكثر
العلماء وقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين انه غير داخل وقال ابو بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية ان صدر الخطاب بقل
مثل قل يا ايها الناس فهو غير داخل وكل خطاب لم يصدر بامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتبليغه مثل يا ايها الناس يدخل لنا ان هذه الصيغة
[illegible]

[illegible]

لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لان الوكيل انما يتصرف فيما يامره الموكل نصا الا بالقياس على ما يامره به والقياس في ذكر العلة معرفة
كون الحكم معللا الا ان يكون القطع علما لغير محل التخصيص كان القاضي ابو بكر يحتمل ان يكون التنبيه على ذلك في حق الاعرابي بما
علم من كون [illegible]
شهادتهم [illegible] في تحريم الخمر [illegible]
[illegible] البحث الرابع عشر [illegible]
تخصيص بان الخطاب [illegible]
ان يكون خطابا [illegible] ان الخطاب يتوجه الى الواحد [illegible]
بوجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت الى الاسود والاحمر [illegible]
[illegible] الثاني قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة [illegible]
[illegible]
التعميم [illegible]
[illegible]
[illegible]

بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وفيه صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام
شهرين متتابعين والمختلف فيه [illegible] من التقييد هنا الا انه مع القيد الواحد باق على الطلاقة مع القيد بالضدين او مع [illegible]
القائلون بان المطلق يتقيد بالمقيد لفظا فانه يمتنع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر واما من
حمل المطلق على المقيد بقياس فانه يحمل هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى من الاخر والا بقي على اطلاقه [illegible]
في صفات الدلالة وفيه ابواب الاول في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول في ماهيته قد عرفت
فيما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به كان نصا فان احتمل فان تساويا فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح
ظاهر والمرجوح مأول واما النص فهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه هذا ما ذكره فخر الدين الرازي [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مكان نقيد والشرع اخذ من اشفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص احتمال انه لا يقال هذه صلوة فاسدة
فدل على بقاء المسمى مع الفساد والفاسد ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق بين الدليلين ان صرف ذلك الى المسمى
الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي وليس ببعيد اذ قيل انه يصح قولنا صلوة فاسدة او بيع فاسد [illegible]
بل الوجه قول ابي الحسين [illegible] اسم شرعي [illegible] لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابي الحسين لان
الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع [illegible]

[illegible]

تقسيم البحث الثاني في اقسام البيانات بيان الاحكام الشرعية يكون بما يقع به التبيين وصولا بالقول او بالفعل او بالترك اما
القول فظاهر واما الفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا حصل بالمواضعة او شيئا يتبعه المواضعة او شيئا [illegible]
والاول كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بالكتابة في اللوح المحفوظ وفيما كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عماله وبعقد الاصابع
كما بين صلى الله عليه وسلم بقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار بيديه [illegible] والثاني هو الاشارة [illegible]
[illegible] ولا افتقرت المواضعة الى اشارة اخرى وتسلسل وقد بين بها النبي صلى الله عليه وسلم في الحرير حيث وضعه في يده
وقال هذا حرام على ذكور امتي والثالث كما لو قام صلى الله عليه وسلم [illegible] الفعل بيان لهذه الاية ويقول صلوا كما رأيتموني
اصلي والفعل يبين الصفة ولا يدل على الوجوب واما الترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من
الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن
حكم الحادثة فيعلم انه ليس فيها شرعي الثالث ان يكون ظاهر الخطاب متناولا له ولغيره على السواء فاذا تركه دل على تخصيصه
الرابع ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا [illegible]
البحث الثالث في ان الفعل يكون بيانا اختلف في ذلك فالاكثر عليه ومنع شاذ لنا الوقوع فانه عرفنا الصلوة والحج بفعله
حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم [illegible]

[illegible]

العموم الحال لكن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم التخصيص فظهر الفرق وعلى الثالث انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة

الى البيان وهو معين عنده نعم في اي وقت وجب على المكلف العمل به وهو وقت الحاجة الى البيان وقبل وقتا الوجوب فلا على المكلف

حتى يقال انه عامل بعموم اريد به الخصوص والجواب عن الاول ان العام قبل التفتيش والبحث عن المخصص ليس دليلا قاطعا [illegible]

بعد البحث [illegible]

[illegible]

ظاهرة فيه بل هو ظاهرة فيمن لا يعقل [illegible] عليه قوله عم لابن الزبعرى [illegible] عليهما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لا يعقل ومن لمن يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قوله عم والعمل بما ذكره وانما كان ما ظاهرة
لا يعقل ومن من يعقل وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه و[illegible] النبي عم اولى بالاتباع مما توهمه ابن الزبعرى [illegible]
قوله من دون الله التاكيد وحمل الكلام على التاسيس وان كان اولى لان الاصل [illegible] من حمله على فائدة التاسيس
ظاهر قول النبي عم والجمع اولى [illegible] ان الذين سبقت لهم منا الحسنى للتاكيد [illegible] الشرعي [illegible] واعترض [illegible]
العرب من يعبد الملائكة والمسيح [illegible] عبدة الاوثان [illegible] صلى الله عليه واله [illegible]
وتعذيب كل احد بجرم الغير وان كان [illegible] لكن [illegible] دخول الشبهة [illegible] اولئك المعبودين [illegible]
السؤال ولا نم ان هذه الرواية من باب الاحاد فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزولها فكان اجماعا [illegible]
القطعية لا يفيد الا الظن وفيه نظر فانا بعد التسليم بوجود من يعبد الملائكة والمسيح [illegible]
[illegible] من الدخول [illegible] من الفطنة وقد تقدم ولا يدخل الشبهة في [illegible]
[illegible]

بتل لكنه من المعرفة بالمخصص فيجب العمل بالعام ثم يطلب المخصص فيما بعد ويحتمل ان يقال يعمل على ما في مقلدا لان حد
شرط العمل على العموم ان يعلم فقد المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون لتحصله في سماع العموم في الوقت
البحث العاشر في البيان التدريجي اختلف القائلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدريج في
البيان فذهب بعضهم الى المنع واخرون الى الجواز احتج الاولون بان التخصيص على اخراج البعض دون غيره توهم
وجوب استعمال اللفظ في الباقي وانتفاء التخصيص بشيء اخر وهو تجهيل للمكلف وانما ينتفي هذا التجهيل بالتنصيص
على كل ما هو خارج من العموم واحتج الاخرون بالوقوع بالنسبة بين قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
على التدريج من ذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا مع عموم اللفظ لكل سارق وكذا بين قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة اولا ثم ذكر الامن في الطريق
اسلامه من طلب المعارض ثانيا وغير ذلك والوقوع دليل الجواز ثم اجابوا عن حجة المانعين بان الاقتصار على ذكر
العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص جاز اخراج بعضها ثانيا ولم
اللفظ مع اشاد لالته على اثبات غير ذلك البعض بلفظه ولا ان لا يكون سواها المنع التخصيص وهذا البحث ساقط منا
البحث الحادي عشر في حكم العام قبل دخول وقته اذا ورد لفظ عام بعبارة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال
ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وغلطه اكثر لان احتمال
ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لم يكن متعارض ويجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه يمتنع اعتقاد عمومه جزما
قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه يسكن النفس الى عدمه فلا يبقى الجزم باعتقاد عمومه بعد
اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وتراجع الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا فقال
القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين يمتنع العمل به واعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم
والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن بان يكون المسئلة التي يبحث فيها
بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء ويطول النزاع بينهم ولم يطلع احد منهم على وجوب التخصيص مع كثرة البحث فلو
كان هناك مخصص امتنع خفاؤه عليهم ولانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لوجب ان ينصب الله تعالى عليه دليلا و
يبلغه المكلفين وذهب ابن سريج والجويني والغزالي واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك اذ لا طريق
الى معرفته الا بالسبر وهو غير يقيني ووجوب اطلاع العلماء عليه لو كان ظني ولو اطلع بعضهم لم يقطع بوجوب نقله
ليس كل عام كثر خوض العلماء فيه بل الواجب الظن المستند الى البحث بحيث لو كان مخصص لظهر له القطع بالنفي جاز يقتضي
تعطيل اكثر العمومات وكذا البحث في كل دليل مع معارضه **الباب الثاني** في الظاهر والمأول وفيه مباحث **الاول** في الظاهر
الظاهر في اللغة هو الواضح المنكشف يقال ظهر الامر ظهورا اي وضح وانكشف واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال
ابو الحسين البصري وتبعه فخر الدين الظاهر ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره سواء افاده وحده او مع غيره وهذا القيد
تبيان عن النص اعتبارا العام من الخاص وفيه نظر فان النص والظاهر نوعان منه بجامع فكم الحكم فلا يجوز تعريفه بالشيء
النوع الاخر فيه وقيل الظاهر هو ما ظهر المراد منه وفيه نظر لان المراد ظاهر وهو تعريف دوري ولان الكلام
حتى يظهر المراد منه فقد فهم سواء كان محتملا لغيره او لا وقال الغزالي الظاهر اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من
غير قطع اعترض بانه غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا ولهذا يفرق بين قولنا ظن
وغلبة ظن ولان غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة ولانه اشتمل على زيادة مستغنى عنها وهي قوله من غير قطع فان من ضرورة
كونه مفيدا الظن ان لا يكون قطعيا وفيه نظر لان المراد هنا بغلبة الظن هو الظن لغلبته على الشك ولان مراتب الظن غير
منحصرة وان كانت منحصرة بطريق العلم والشك لكن كلما يفرض ظنا يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا غالبا وما يفيد
غلبة الظن تعيينا العلم فلا بد من التعرض لنفيه وقيل اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي والعرفي ويحتمل غيره

غيره احتمالا مرجوحا بالوضع فقولنا بالوضع الاصلي او العرفي احتراز عن دلالته على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفيا
كلفظ الاسد في الانسان ونحوه وقولنا يحتمل غيره احتمالا مرجوحا بالوضع فقولنا بالوضع الاصلي او العرفي احتراز
عن دلالته على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفيا كلفظ الاسد في الانسان ونحوه وقولنا يحتمل غيره احتراز عن القاطع النص لا
يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن الالفاظ المشتركة وفيه نظر لعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل او
العرف بل كل لفظ يترجح بعض معنيه وهو ظاهر بالنسبة اليه والتحقيق انه من الاسماء الاضافية يختلف باختلاف ما نسبة اليه
وقد يضاف تارة الى الاشخاص وتارة الى المعاني والاشبه ان المراد هنا وهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه بالنسبة الى معناه
جنسا النص فقصرنا عليه ولا اضيف اليه ترجيحا غير مانع من النقيض واما المأول فاعلم ان التاويل في اللغة ماخوذ من آل
ماله اي رجع ومنه قولهم ما وله فلان الا تبكتا اي نظر الى ما يؤل اليه معناها وفي الاصطلاح قال الغزالي انه احتمال
يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر واعترض عليه بوجوه الاول ان التاويل هو نفس الاحتمال
الذي حمل اللفظ عليه بل حمل اللفظ عليه وبينهما فرق الثاني يخرج صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره بدليل قاطع الثالث انه
جعل التاويل من حيث هو تاويل وهو شامل التاويل بدليل وبغيره ولهذا يقال تاويل بدليل وتاويل بغير دليل فلا يجوز
ان يجعل جنسا الا ان يقال انه حد التاويل الصحيح وقيل التاويل المطلق حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له و
التاويل الصحيح حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده فالحمل على غير مدلوله احتراز عن الحمل على نفس
مدلوله وقولنا الظاهر منه احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وفيه نظر فانه مع
كون المشترك دالا على احد معانيه ولذا كان موضوعا له وقولنا مع احتماله له احتراز عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله
اصلا فانه لا يكون تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يعضده ليخرج التاويل من غير دليل وهو يعم القاطع والظني اذا ثبت هذا
فالتاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل بل انما كان ظاهرا لا غير **البحث الثاني** في جواز التاويل الدليل اما عقلا ونقلا والعقلي
لا يمكن الرجوع عنه والعدول الى غيره انه شرط كونه دليلا سلامته عن جميع الاحتمالات سواء القريب والبعيد فيه نظر لان البعيد
كالقريب في العقليات ويطرق العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والبعيد يمكن ان يكون مرادا من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التاويل في
العقليات الا بالنص القاطع الذي لا يتطرق اليه احتمال لا قريب ولا بعيد واما النقلي فانه قابل التاويل جائز خلافا للقليل
منه والاختلاف فان التاويل منقول معمول به مع حصول شرائطه وتراجع علماء الامصار عليه في كل الاعصار ويشترط فيه
كون اللفظ قابلا للتاويل ان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر
راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره اذ لو كان مساويا لحصل التردد فلم يجز العدول لانه ترجيح من غير
مرجح ولو كان مرجوحا لم يجز العدول باعتبار اتفاق فلا بد وان يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلوله راجحا على ظهور
اللفظ ويختلف الترجيح باعتبار قوة الظهور وضعفه قيل ويشترط ايضا كون الناظر المتاول اهلا لذلك وفيه
نظر لان الاعتبار بالدليل لا بالناظر وقيل ان يكون كل تاويل صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز او يحمل على تخصيص العام
فان وضع العام كان للاستغراق الا ان الاقتصار على البعض مجاز واعلم ان الاحتمال قد يكون قريبا كما بيناه فيكفي فيه دليل
قريب وان لم يكن بالغا في القوة وقد يكون بعيدا فيفتقر الى دليل قوي بحيث يكون ذلك الاحتمال البعيد اغلب على الظن
من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل ظاهرا اخر اقوى منه وقد يكون دليلا عقليا او قياسا منصوص العلة وقد
يكون قرينة قريب تاويل لا يستقبح الاستقصاء قرينة وان لم ينقل القرينة كقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة فانه لا يجوز حمله على
ظاهره لثبوت ربا الفضل بالاجماع فيحمل على مختلفي الجنس ولا يستقبح هذا التخصيص لاستقصاء واقعة وسؤال عن مختلفي
الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثبات
ربا الفضل وقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة يقتضي نفي ربا الفضل فالجمع بالتاويل البعيد الذي ذكرناه اولى
من مخالفة النص واذا كان الاحتمال قريبا والدليل ضعيفا وجب على المجتهد الترجيح والحاصل ان ما غلب على ظنه فليس كل تاويل مقبولا

بل هو مخالف وانما يظهر ذلك انما نذكر امثلة للتاويلات مقبولة واخرى مردودة ليتمرن الناظر فيها ويستعد للتاويل بل
عليه من الالفاظ المفتقرة اليه **البحث الثالث** في ذكر امثلة التاويلات ويشتمل على مسائل المسئلة الاولى قوله عليه السلام لغيلان بن سلمة
الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعي
وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم تخير امساك اربع منهن و
مفارقة البواقي سواء ترتب عقدهن او اصطحبن عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد
على الاربع واستدل اصحابنا بالحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول انه يحتمل ان يريد بالامساك ابتداء النكاح
ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى قوله فارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا
في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا
ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امره بالتزويج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات وان
كانت مستقيمة عقلا الا ان القرائن تبعدها فان التاويل وان احتمل لكن تجتمع قرائن يدل مجموعها على فساده وان كانت احادها
لا تدفعه لكن يخرج مجموعها عن ان يكون مستقيما غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلته اقوى في النفس من التاويل
ولنا ان نستند الى قياس ليها التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة
اما المتعين الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظة المفارقة وانما يفهم من المفارقة المفارقة بعد الاقتران الثالث انه
فوض الامساك والمفارقة الى اختياره ومعلوم انهما غير متعين باختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح
على رضاء المراة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه فلا يجوز تاخير البيان منه وعلى الحاجة
اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امره بالتزويج بامساك الاربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب وبعض
التدريج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ثابتة من غير التزويج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس انه فوض
من التزويج المأمور به انما هو امساك الاربع الى النبي صلى الله عليه وسلم والمفارقة بعينه ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه فدل على ان المراد
مفهوم النظر السابع انه لا يتوقف في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب ما ورده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق
الامر هنا الاحكام الثامن قوله امسك امر وظاهر الايجاب فكيف يجب عليه ما لم يجب وعلق ارادته لا يمكنه اصلا
التاسع انه اراد ان لا ينكحهن بعد ان قضى وطره منهن فكيف حصرهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من النساء
من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم العاشر التزويج انما يسأل عن الامساك بمعنى الاستدامة التي هي ضد الفراق
انقطاع النكاح والاصل في الجواب المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما
ابتداء الاسلام من الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل
الثالث فبعيد ايضا لقوله عليه السلام لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال الناموس فعمدت الى
اقدمهن صحبة ففارقتها **تذنيب** ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما
شئت وفارق الاخرى يا ما تقدم من التاويلات الثلث فالتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم والثالث هنا ابعد
لقوله عليه السلام ايتهما شئت فانه نص على التخيير بالتصريح وهو ينافي مذهبهم المسئلة الثانية قال اصحابنا وابو حنيفة قوله
صلى الله عليه وآله في اربعين شاة شاة المراد به مقدار قيمة شاة وانما احتاجوا الى هذا التاويل لما علم من ان المقصود
من ايجاب الزكوة انما هو دفع حاجة الفقراء وسد خلتهم وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين بل ربما كانت القيمة ابلغ
في حصول المقصود لامكان صرفها الى نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها واستبعده الشافعي لوجوه ثلثة الاول
انه يرفع النص لان قوله عليه السلام وآتوا الزكوة نص وقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة و
ايجاب القيمة يرفع وجوب الشاة واسقاطها فيكون رفعا للنص الثاني انه سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود

التاويل يرفع هذا م

المقصود بل ربما قصد مع ذلك التعبد باشتراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد
الخلة اغلب على الظن والعبادات التي بناها على الاحتياط من تخريب النظر الى مجرد سد الخلة الثالث التعليل بسد الخلة مستنبط
من قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة يرجع الى الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع فظاهره وجوب الشاة على التعيين
وهذا التاويل يرفع هذا الوجوب باستنباط منه من العلة التي هي رفع الحاجة واذا استنبط العلة من الحكم وادت
رفعه كانت باطلة والجواب عن الاول بالمنع من كون ايجاب القيمة اسقاط الشاة ورفعها بل هو توسيع للوجوب لا
اسقاط وانما اسقاط ترك الشاة لا الى بدل اما اذا لم يجز تركها الا ببدل يقوم مقامها فلا يخرجها عن كونها واجبة
كما في خصال الكفارة اذا فعل واحدة فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتادى بالخصلة الاخرى ثم انه يرفع تعيين
الوجوب لا اصله واللفظ نص في اصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه وان كان ظاهر التعيين لكنه يحتمل التخيير كما في
قوله عليه السلام فليستنج بثلثة احجار فانا قسنا المدر مقامها لا يبطل وجوب الاستنجاء لان الحجر انه يجوز ان يتعين ويجوز ان
يخير بينها وبين ما في معناها وعن الثاني انا نتعبد بايجاب العين وان كان محتملا الا ان ذكر عين الشاة كما يحتمل التعبد
يحتمل غيره وهو الايسر على المالك والاسهل في العادة ولان الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها فان القيمة
تعرف بها وهي تعرف بنفسها ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض وعن الثالث بالمنع من رجوع الاستنباط
على الاصل بالابطال حقيقة بل انه توسيع للواجب المسئلة الثالثة قال العلماء قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية محمول على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود
الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا رفع الحاجة من الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات
الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعا
الحكم المستنبط منه فيكون باطلا وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما ذكرناه لجواز ان يكون مقصودا وكون
الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا والاولى موافقة الظاهر لاقتضاء العطف والصرف الى كل واحد ابطال الظاهر
ان سياق الاية يدل على ما ذكرناه لانه تعالى ذكر حال قوم يلمزونه في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات
الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا كما قال الله تعالى فان اعطوا منها
ولو انهم رضوا ولكن ان فعل محمد صلى الله عليه وآله حق لانه يعطيها المستحقين ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات
ثم عد شروط الاستحقاق ليتبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم من شرائط الاستحقاق
ثم في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما ذكرناه نظر للتنافي بينهما فان كلا منهما يقتضي
التشريك بخلاف ما قالوه المسئلة الرابعة قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا حمله على ظاهره من وجوب اطعام هذا العدد عينا
متاول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي الاصل الدال عليه ان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها
وقالت الحنفية انه متاول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد لان المقصود هو دفع الحاجة ولا فرق
بين دفع الحاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد
ستين يوما وهو غلط لوجهين الاول ان قوله فاطعام ستين مسكينا صالح لان يكون الاستغناء
به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره خلاف الظاهر واظهار المفعول
عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه وانه كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فاستنباطه يكون رافعا
له فيكون ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع الحاجة هو كل المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد
واجبا ستين محتجة بركة دعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يغتنم دعاءه ويعود نفعها الى المكفر وقل
ما يحصل مثل ذلك في الواحد المسئلة الخامسة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم جارا على ظاهره غير متاول عندنا لانه
عطف الارجل على الرؤس فيشتركان في الحكم من المسح وتاوله الجمهور بالغسل وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بالظاهر مع

ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه والايدي لان قوله الى الكعبين قيد المامور به الى الكعبين كما قيد غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقيدا كالراس والقراءة بالنصب وقراءة الجر مثلا ولترا بالجوار سلمنا العطف على الرؤس لكن لا يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل في اصله ولما كان الغسل والمسح قد اشتركا فان كلا منهما قد اشتمل على امساس العضو بالماء كفى في صحة العطف كما في قوله ولقد رايتك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به بل يحمل لما شارك السيف في اصل الحمل صح العطف وكذا قوله وعلفتها تبنا وماء باردا مع ان الماء لا يعلف لكنه شارك التبن والجواب ان العطف على البعيد انما يستعمل مع الضرورة ولا ضرورة هنا والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة لا تعلق لها بها من اقبح الاشياء فان قوله وارجلكم مع الجملة المتخللة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين وامسحوا برؤسكم جاريا على قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما لو قدم المسح على قوله وارجلكم مع ارادة الغسل وتقدير بالكعبين فيها نوع من العطف على الرؤس غير المقيدة كما في اليدين مع الوجوه ولولا ذلك فذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على المواضع ولحن من حمل قراءة الجر على المجاورة لوجوه الاول اتفاق اهل اللسان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى الموضع بخلاف الجر بالمجاورة فانه شاذ نادر ومخصوص بالفاظ قليلة شاذة الثاني الجر بالمجاورة انما هو لا مع الفاصل كما في قوله كبير اناس في بجاد مزمل فانه وصف لكبير فيكون مرفوعا لكن جر بالمجاورة وكذا جحر ضب خرب وما شابه ذلك ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الاية عليه لم يستعمل في اللغة البتة الثالث ان التخريج من الجر بالمجاورة في القرآن وقال الامام في نهاية الكتاب العزيز وهو بعيد لم يقل به احد في اللغة والاجماع على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف الا ما خرج بدليل على انا نمنع نصب تبنا بالعطف على سيف وعطفا ماء على التبن بل منصوبا بعامل محذوف دل اللفظ عليه وهو حاملا رمحا وسقيتها ماء باردا المسئلة السادسة قوله صلى الله عليه وآله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل لو ثبت منعها لكان مشكلا قال ابو حنيفة وقد اولوه باصول الاول الصغيرة الثاني الامة او المكاتبة الثالث ان الحمل بالبطلان انه يؤول اليه عند اعتراض الاولياء لها انا وجب نقضها من غير كفو بعضهم ومنعها الشافعي ولجرايه على عمومه اما اولا فلانه صدر الكلام باي وهي من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه قال باطل وهي من المؤكدات المستقلة بافادة العموم ايضا واما ثالثا فلانه قال نكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك ايضا مؤكد مقتضى العموم واما رابعا فلانه اكد البطلان بتكريره ثلثا وفيه تطرية ان السعي في هذا التاكيد في ارادة العموم ولا يمكن حمله على الصغيرة لان الحكم بالبطلان في عقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف على اجازة الولي ولا على الامة لقوله ص فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها والامة لا مهر لها بل لسيدها ولا على المكاتبة لانها بالنسبة للجمهور نادرة ولفظ ايما امرأة من اقوى صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق اللفظ العام على النادر بحيث يمنع صحة الاستثناء بحيث لا يبقى الا الاقل النادر من المستثنى منه وحمل البطلان على الصيرورة اليه بعيد ايضا لان مصير العقد الى البطلان نادر والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه انما يصح اذا كان المآل اليه قطعا كما في تسمية العصير خمرا ولان قوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها يدل على صحة العقد فانه لو كان العقد صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال وفيه نظر اذ يمكن الجواب بان قوله بغير اذن وليها يدل على ثبوت الولاية عليها وهو ظاهر في الصغيرة في الامة والمكاتبة والمهر وان كان للسيد فانه لما كان بواسطة الامة صح اضافته اليها مقتضيا في الشيء الى غيره بادنى ملابسة كما يقال لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك ومعنى البطلان عدم ترتب الحكم عليه ونكاح الصبية والمكاتبة والامة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه حكم فكان كالباطل المسئلة السابعة قوله صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على القضاء والنذر ومنعه اصحابنا لان الصيام نكرة في سياق النفي فيكون للعموم ولا يبقى منه الا الصوم الاصلي الشرعي وهو صوم اول التطوع والتطوع غير مراد فلم يبق الا الفرض الذي هو ركن في الدين وهو صوم رمضان فاما القضاء والنذر فانما

فانما يجبان باسباب فكانا كالنادرة لا يفهم من اطلاق الصوم كما لا يفهم من قوله اكرم اقاربي اقارب السبب دون النسب لندرته المسئلة الثامنة قوله ص من ملك ذا رحم محرم عتق عليه قال بعض الشافعية انه محمول على الاب وانكره ابو حنيفة لان الهمزة وردت للتاسيس قاعدة وتمهيدا اصل في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة الرحم فيه الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم وذلك يمنع من التاويل بالحمل على الاب دون غيره لا سيما ان يكون على عمود النسب من هو على حاشية من الارحام وهو يوجب اختصاص التخصيص عليه الظاهر والشرف فيه فلو كان المقصود الاب دون غيره لما عدل من التنصيص عليه الى ما يعمه وغيره لما فيه من اسقاط حرمته فانه لو قال العبد اكرم الناس وقصد ابويه خاصة كان مستهجنا ولانه يلزم منه الالتباس المسئلة التاسعة قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى ما ولهما انه اضاف الفقير بالامام خاصة القائم مقام الرسول بحيث نقل وارد عن الائمة عليهم السلام وقال ابو حنيفة المراد من كان محتاجا من ذي القربى فاعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز حرمان ذوي القربى مع انتفاء الحاجة وقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لان الله تعالى اضاف المال اليهم بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وابو حنيفة الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقض للفظ لا تاويل له ويمنع التناقض لانه نوع تخصيص بالقرينة فان ذكرهم في اعطاء المال مقارنا للمساكين يدل على اعتبار الحاجة المسئلة العاشرة قوله ص فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ذهب بعض الفقهاء الى انه لا يحتج به في ايجاب العشر في الخضراوات لان المقصود منه الفرق بين العشر ونصفه لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وليس بصحيح لان الصيغة للعموم فان اخرج منه فلدليل اخر وهو قوله ص ليس في الخضراوات صدقة والتفصيل لا يجب احتمال ان يكون كل منهما مقصودا لامكان الجمع بينهما **الباب الثالث** في المنطوق والمفهوم وفيه مباحث الاول في ماهيته قال بعضهم المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق وهو مجرح اذ ينتقض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا يقال فيها انها دلالة المنطوق واحترز بعضهم عن ذلك بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من قوله ص في الغنم السائمة زكوة وكتحريم التافيف من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والوجه ان يقال المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية والمفهوم هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهو ما يمكن الجواب بان المفهوم الصحيح غير الماخوذ في الحد فان الماخوذ في الحد هو الفهم بالمعنى المتعارف عند الناس **البحث الثاني** في الاقسام دلالة غير المنطوق وهو ما لا التصريح صيغته ووضعه اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم اولا والاول اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه او لا ويسمى الاول دلالة الاقتضاء والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ قطعا ويسمى دلالة التنبيه والايماء او لا يكون فيه ويسمى دلالة المفهوم وان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه يسمى دلالة الاشارة فالاقسام اربعة الاول دلالة الاقتضاء وهي كما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم كقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يمكن نفيه كنفي المؤاخذة في الاول والصحة في الثاني والفائدة في الثالث واما لصحة وقوع الملفوظ به اما عقلا مثل واسئل القرية اي اهلها او شرعا مثل اعتق عبدك عني الثاني دلالة التنبيه والايماء وسيأتي في باب القياس الثالث دلالة الاشارة كقوله ص النساء ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا لم يسبق لبيان اكثر الحيض واقل الطهر لا لبيان نقص دينهن ومع ذلك لزم منه تساوي ايامهما فانه لو كان زمان الحيض يزيد على اقل الطهر لذكره لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقص دينهن وكذا قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين الرابع المفهوم وهو قسمان مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في محل السكوت موافقا له في محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه كقوله ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه كدلالة

تحريم التافيف على تحريم الضرب وكقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على اولوية حكمه في الاخر والحكم هنا في محل السكوت اقوى منه في محل النطق وانما يكون ذلك ان لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام وعرف انه اشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه في محل النطق كما في اية تحريم التافيف حيث عرف ان المقصود كف الاذى عن الابوين وان اذى الضرب اشد فكان بالتحريم اولى ولو قطع النظر عن ذلك لم يحسن التعجب فان الملك قد يامر بقتل والده اذا عرف انه ينازعه في الملك وينهى عن التافيف حيث لم يندفع محذور المنازعة بالثاني بل بالاول فلا يلزم من اباحة اشد المحذورين اباحة اضعفهما ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد الثاني مفهوم المخالفة وهو ما يكون الحكم في محل السكوت مخالفا له في محل النطق ويسمى دليل الخطاب واقسامه عشرة الاول تقييد المطلق بالوصف كقوله ص في الغنم السائمة زكوة الثاني مفهوم الشرط مثل ان دخل اكرمه الثالث مفهوم الغاية فلا تقربوهن حتى يطهرن الرابع مفهوم انما كقوله ص انما الاعمال بالنيات الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله ص في السائمة زكوة السادس مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا السابع مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله صلى الله عليه وآله لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم اللقب الثامن مفهوم الاستثناء لا عالم في البلد الا زيد التاسع تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد الزاني بمائة العاشر مفهوم حصر المبتداء في الخبر العالم زيد وصديقي عمرو **البحث الثالث** في ان مفهوم الموافقة حجة متفق عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية فان السيد لو قال لعبده لا تظلم احدا بحبة فهم كل احد منعه عن الظلم بازيد منها وكذا لو قال لا تقل له اف فهم تحريم ضربه وكان ذلك حجة في تحريم الظلم بحبة وتحريم التافيف لدلالة اللفظ عليه فكونه حجة في تحريم الظلم بازيد والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكر لذلك مكابر نعم اختلف القائلون بكونه حجة في انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ فالحق الثاني لوجوه الاول ان العرب وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في تاكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من التصريح وكان دلالة اللفظ في محل التصريح باعتبار وضعه منها اولى فان دلالة قولنا فلان يؤتمن على الف قنطار على انه يؤتمن على دينار اقوى من قولنا انه يؤتمن على دينار الثاني لا يشترط في القياس كون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة من حكم الاصل اجماعا وشرط هذا النوع من الاستدلال فقد يكون ما يتوهم انه اصل فيه جزءا مما يتوهم انه فرع كما لو نهاه عن اعطاء الاشياء فلا يكون قياسا الثالث الاصل في القياس يمتنع ان يجعل في الفرع وكونه جزءا منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما يتوهم انه اصل فيه جزءا مما يتوهم انه فرع كما لو نهاه عن اعطاء حبة فانه يدل على امتناع اعطاء دينار فما زاد والحبة داخلة فيه الرابع كل من خالف في القياس اثبت هذا النوع حجة الا داود الظاهري ولو كان قياسا لوقع فيه الخلاف الخامس انا نقطع بالتعدية قبل شرع القياس فلا يكون مستندا اليه احتج الخصم بانا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الاذى عن الابوين وكونه في الشتم والضرب اشد منه في التافيف لما حكم بتحريم الشتم والضرب اجماعا وان التافيف اصل والضرب فرع ودفع الاذى علة والتحريم حكم والمعنى القياس الا الجامع لهذه الاربعة وهو قياس جلي لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالنص والجواب كون المعنى ثابتا وكونه اولى في محل السكوت شرط تحقق الفحوى فلا يجب ان يكون قياسا ولا منافاة بين تحقق المعنى والفحوى واعلم ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي وظني فالاول ما علم فيه المعنى المقصود وانه في محل السكوت اشد كاية التافيف والثاني ما كان احدى هاتين ظنيا كقوله تعالى في كفارة قتل الخطاء فتحرير رقبة مؤمنة فانه يدل على وجوب الكفارة في قتل العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا انه ليس قطعيا لامكان ان لا يكون علة التكفير في الخطاء المؤاخذة لقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان والمراد به رفع المؤاخذة بل يعتبر الخاطي بجنايته بما يكفر ذنبه في تقصيره حتى سميت كفارة وجناية العمد فوق جناية الخطاء ولا يلزم من كون الكفارة مسقطة لاثم اضعف الذنبين ان يكون مسقطة لاثم اقواهما **البحث الرابع** في مفهوم المخالفة قد سبق الخلاف في ان ربط الحكم باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلى الله

عليه وآله في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وذكرنا الحجج من الطرفين وكذا البحث قد سبق في مفهوم الشرط والغاية ولنا في الاوصاف الطارية ومفهوم اللقب والاسم المشتق القريب من مفهوم اللقب والعدد الخاص ومفهوم الاستثناء انه حاصل يرجع الى ان الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال في قولنا لا عالم الا زيد لا يقتضي ثبوت العلم له بل اخراجه من نفي العلم وقد سلف تحقيقه واما مفهوم حصر الخبر في المبتداء كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو وقوله الاعمال بالنيات فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابو بكر الى انه لا يدل على الحصر وقال الغزالي وجماعة من الفقهاء انه يدل واختلف مثبتو الدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال اخرون انه مفهوم احتج الاولون بانه لو لم يفد الحصر لافاد العكس لانه ليس للجنس ولا للمعهود معين لعدم القرينة ولانه لو كان لكان التعميم بغير صيغ الكلية وليس فيه سوى تعيين الجنس احتج الاخرون بانه لو لم يكن دالا على حصر الاعمال في المنوية والعالم في زيد والصديق في عمرو لكان المبتداء اعم من خبره فيكون كذبا كما لو قال الحيوان انسان لتعدد الجنس والعهد فوجب حمله على العموم بمعنى الكل والمنتهى واعترض بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم حتى يصير التقدير كل عمل بنية وهو ممنوع بل هي ظاهرة في البعض والتقدير بعض الاعمال بالنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي عمرو فان هو للعهد فهي مثل اكلت الخبز ولبست الثوب يلزم زيد العالم بغير ما ذكرناه انه لزم انه يجب الاعم من الاخص فغلط لان شرط حمل الاعم مجرد التنكير على ما عرف من قواعد العربية انا الالف واللام في الاول يدل على المساواة وان حمل اللام في قولنا زيد العالم الزيد لقرينة تقتضيه كانحطاط ابيات الاستقلال اللام بالتعريف ولذلك يتاكد ذلك بكون خبر المبتداء وجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك في استقلال اللام بالتعريف منفصلا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لتعريف العهد لتوقفه على تقدم قرينة **المقصد السابع** في الافعال وفيه مباحث الاول في عصمة الانبياء عليهم السلام قبل البعثة ذهبت الامامية كافة الى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغيرا وكبيرا على سبيل العمد او السهو او التاويل لانه لو وقع منهم شيء من ذلك سقط محلهم من النفوس وانحطت درجتهم واوجب ذلك نقصهم والاستخفاف بهم والنفرة عن اتباعهم وعدم الانقياد الى اوامرهم ونواهيهم وذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف مقتضى الحكمة وخالفهم في ذلك جميع الفرق اما اكثر المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغائر منهم واما الكبائر فقد وافقوا الشيعة على امتناعها منهم واما الاشاعرة فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم من كفر الاشقياء ولا دليل سمعي على عصمتهم ودليل العقل مبني على الحسن والقبح ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى واما بعد النبوة فعند الامامية انهم معصومون عن كل ذنب صغيرا وكبيرا وقع عمدا او سهوا وتاويلا لوجوب ذلك فيها وعند ما اوطعنا الجمهور فقد اختلفوا وحاصل الخلاف يرجع الى اقسام اربعة الاول ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واما الاعتقاد الخطاء الذي لا يبلغ الكفر وشرك واما الاعتقاد للخطاء الذي لا يبلغ الكفر كاعتقاد عدم بقاء الاعراض فمنهم من منعه لكونه منفرا ومنهم من جوزه الثاني ما يرجع الى التبليغ واتفقوا على امتناع التقصير عليهم الا القاضي ابو بكر بما يقولونه وجوزه بعضهم على جهة السهو الا عمدا الثالث ما يتعلق بالفتوى واتفقوا على امتناع الخطاء فيه عمدا وجوزه قوم على سبيل السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم واختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول قول من جوز عليهم الكبائر عمدا ومنهم من قال بوقوع هذا الجايز وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر انه جايز عقلا غير واقع سمعا الثاني قال الجبائي لا يجوز انهم يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان ياتوا بها على سبيل التاويل الثالث قال بعضهم لا يجوز ذلك عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم ماخوذون بما يقع منهم على سبيل السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ يخل باتباعهم الرابع قول اكثر المعتزلة لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة فقد وقعت منهم صغاير على سبيل السهو او خطأ في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة قيراط اما سلم فيقع منهم ذنب كبير ولا صغير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط ان يتذكروا في الحال وينبهوا غيرهم انه سهو والحق ما قلناه عن الامامية والاستقصاء مذكور في كتبنا الكلامية

البحث الثاني في معنى الموافقة والمخالفة لما دل الاجماع والنص على وجوب التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم
في الجملة وجب معرفة التأسي والموافقة والمخالفة فالتأسي بالنبي صلعم قد يكون في فعل وقد يكون في ترك اما في الفعل فبان
ان يفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل واما في الترك فبان يترك مثل الذي ترك على الوجه الذي
ترك لاجل انه ترك فاتحاد الصورة لا بد منه ليتحقق التأسي معه فانه لو صلى وصمنا لم نكن متأسين به واما الوجه
فهو الغرض والنية بفعل ذلك ولا بد من اعتباره فكلما هو غرض في الفعل وجب اعتباره ويدخل في ذلك نية الوجوب والندب
فانه لو صام على جهة الوجوب وصمنا على جهة الندب لم يتحقق التأسي به وكذا بالعكس واما ما ليس في الغرض المخصوص في الفعل
لم يجب اعتباره فانه لو ازال النجاسة لاجل الصلوة لم يجب انا تأسينا به في ازالتها ان ننوي ذلك واذا عرف ان الزمان
او المكان ان دخلا في الغرض وجب اعتبارهما كالوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان وصلوة الجمعة والا فلا كما لو
تصدق صلعم واتفق ذلك في زمان او مكان فانه يتحقق التأسي به وان تصدقنا في غيرهما لكن نظر ان الزمان اذا علمنا
انتفاء تعلق الغرض بهما وقد يتعلق لنا الاجل انه فعل لاشتغاله التأسي به فانه لو اتفق شخصان في فعل واحد لم يفعل
احدهما لاجل فعل الاخر لم يكن احدهما متأسيا بصاحبه ولو صلى صلعم صلوة ثم صلى مثل صلوته رجلان من امته لاجل انه صلى
كل منهما انهما متأسيان بالنبي صلعم ولا يوصف كل واحد منهما بانهما متأسيان بالاخر ولا يشترط في التأسي استفادة التأسي صورة
الفعل ووجهه ممن يتأسى به فانا موصوفون بالتأسي بالنبي صلعم في الصبر على الشدائد والشكر على النعم اذا فعلنا ذلك
لاجل انه صلعم فعله وعلمنا بوجوبها وحسنه عقلا وقال ابو علي بن خلاد ان الفعل الذي وقع التأسي فيه يجوز ان يكون حسنا
من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني لو مشى الى البيعة للتعبد بعينه فتبعه مسلم اليه وبيعة كانت منه في البيعة
به والمشي حسن من المسلم وقبيح من النصراني واعترضه ابو الحسين باشتراط التأسي وجه اشتراكه في الاغراض وقال ابو عبد الله
البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع فيه الا ان يدل على عدم اعتباره ولا باس به عندي وقال قاضي القضاة
اعتبار الزمان والمكان الذي وقع فيه الا ان يدل على عدم اعتباره ولا باس به عندي لكن يمنع من التأسي [illegible] الزمان ولا
باستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد واعترضه ابو الحسين بان هذا انما يمنع من اعتبار زمان معين كعرفة
يمنع من اعتبار مثل الزمان كما في وقت صلوة الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في زمان اخر ولا من اعتباره اذا كان متسعا
والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا علم دخولهما في الاغراض وفيه نظر فان الغرض ان تعلق بالزمان و
المكان لم يكن الزمان المخصوص مدخل في الغرض وكذا المكان المتسع وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل وقصره
لعدم امكان ضبطه اعترضه ابو الحسين بوجوب اعتباره بحسب الامكان اذا علم دخول ذلك في الاغراض واما اتباع النبي صلعم
فقد يكون في القول بان يصير الى مقتضاه من وجوب او ندب او حظر لاجل قوله وفي الفعل وفي الترك بان يتأسى به ويمكن
ان يقال اتباع النبي صلعم هو المصير الى ما تعبدنا به على الوجه الذي تعبدنا به لاجل تعبدنا به ويدخل فيه القول والفعل
والترك وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التأسي لانه صلعم لو صلى فصمنا او صام فرضا فصمنا نفلا او صمنا لا لانه صام لم نكن
متبعين واما الموافقة فقد يكون في المذهب بان يشاركه فيما نسب الى فقه المرء كما قيل وافق فلان فلانا في الفقه بما
ان يشاركه في المذهب بان يعتقد ان ازالة النجاسة [illegible] ان يتفقا في مطلق الرغبة
لان المتبع [illegible] لا يشترط في الموافقة في
المذهب اصالة احدهما وتبعية الاخر وقد يكون في الفعل بان يشاركه في صورته ووجهه فان المصلي لا يوافق المصلي
[illegible] الوجه المشارك
في الصورة [illegible] في الوجه فكذا في المطلق الا
ان يعني بالموافقة المطلقة الموافقة الكلية بجميع الاعتبارات لكن [illegible] في الموافقة
ايضا اصالة احدهما وتبعية الاخر واما المخالفة فقد يكون في القول وهو العدول عما اقتضاه القول من اقدام او احجام

او احجام وفي الفعل وهي العدول عن امتثال مثله اذا وجب امتثال مثله وان لم يجب لم يقل للتارك انه مخالف و
هذا لا يصدق في حق الحائض بترك الصلوة انها مخالفة لا يقال فيجب ان يكون ترك ذلك الفعل مخالفة الدليل الدال
على وجوب التأسي وكذا في الفعل ولا يكون مخالفة في الفعل لانا نقول يمنع الوجوب لان الدليل اذا دل على وجوب التأسي
صلعم في فعل فاذا فعل فعلا كان دليلا على وجوب مثله علينا فيجب ان يوصف من لم يفعله بانه مخالف البحث الثالث في ان
فعله صلى الله عليه وآله هل يدل على حكم في حقنا ام لا اما ما كان من افعال الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب
فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته واما ما هو من خواصه صلعم فلا يدل فعله على الاشتراك بيننا وبينه اجماعا
كاختصاصه بوجوب الوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه واباحة الوصال والاصطفاء ودخوله مكة بغير
احرام والزيادة في النكاح على اربع الى غير ذلك مما ثبت انه من خواصه واما ما وقع بيانا لنا فهو دليل اجماعا وذلك اما بتصريح
كقوله صلعم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بقرائن الاحوال كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص
او مطلق اريد منه المقيد ولم يبينه قبل دعو الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا
يكون مؤخرا البيان عن وقت الحاجة اليه كقطع يد السارق فبيانا لقوله تعالى والسارق والسارقة والبيان تابع للمبين في
الوجوب والندب والاباحة واما ما عدا ذلك من افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة ولا والاول اختلفوا فيه فذهب قوم
انه محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا وبه قال ابن شريح وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران والحنابلة
وجماعة من المعتزلة ونقلها المرتضى عن مالك وقال الامام الحرمين انها للندب وهو محكي عن الشافعي وقال اخرون انه للاباحة
وهو منقول عن مالك وقال الصيرفي واكثر المعتزلة واتباعه المرتضى بالوقف واما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا
فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة الا ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب
والحق عندي [illegible] على الانبياء قال انها على الحظر والحق عندي ان ما ظهر فيه قصد القربة يدل على القدر المشترك بين
الواجب والندب وهو مطلق الترجيح في حقه وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة يدل على القدر المشترك بينها وبين المباح
وهو رفع الحرج عن الفعل لنا مع ظهور القربة فلانها لا ينفك عن احد قيدي الوجوب والندب والمشترك بينهما هو
مطلق الترجيح والدلالة الاعم على الاخص [illegible] وكل واحد من القيدين مشكوك فيه ولا يحمل على احدهما دون الاخر واما اذا لم
يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلاثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك بين الجميع رفع الحرج والدلالة على
الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه هذا في حقه صلعم واما في حقنا فلان النبي صلعم وان كان
اختص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر وكانت المشاركة اظهر احتج
القائلون بالوجوب بوجوه الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد تقدم ان الامر حقيقة في الفعل و
التحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب متابعته الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا
الله واليوم الاخر ويلزمه بعكس النقيض من لم يتأس به لم يكن راجيا لله واليوم الاخر وهذا توعد [illegible] الثالث
قوله صلعم فاتبعوه امر بالمتابعة والامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله الرابع قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
دل على ان الاتباع لازم المحبة والمحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فقد اتانا بالفعل فيجب اخذه السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول اوجب طاعته
والاتيان بمثل فعله لاجل انه فعله طاعة فكان واجبا السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج بين انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب الثامن روي عن الصحابة انهم خلعوا نعالهم لما خلع
نعله فعلموا وجوب المتابعة في فعله والنبي صلعم اقرهم على ذلك ثم بين لهم علته [illegible] التاسع روي انه صلعم
امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا [illegible] فهموا ان حكمهم حكمه
والنبي صلعم لم ينكر عليهم ولم يقل ان حكمي مخالف لحكمكم [illegible] العاشر [illegible] الصحابة من

[illegible] فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فانكر عليهم [illegible] من مشاركته في الحكم واعلمهم بما
يختص به الحادي عشر روي عن ام سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال لها الا اخبرتيهم اني اقبل وانا صائم [illegible]
اتباعه في افعاله لم يكن لذلك معنى الثاني عشر سأل [illegible] عن [illegible] الاغتسال فقال صلعم اما انا فيكفيني ان احثو
على رأسي ثلث حثيات من ماء ولولا وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب الثالث عشر روي انه امر اصحابه بالتحلل
بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فنحروا وحلقوا ولولا
ان فعله متبع لما كان كذلك الرابع عشر الاجماع على وجوب متابعته فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجماعهم انما كان لفعله صلعم فقد اجمعوا هنا على ان
مجرد الفعل للوجوب وخلع خاتمه فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا
اني رأيت رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك الخامس عشر الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه لانه يتضمن دفع ضرر
الخوف من النفس بالكلية ودفع الخوف واجب واعظم مراتب فعل الرسول صلعم ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله
السادس عشر وجب تعظيم الرسول صلعم في الجملة وايجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان يشتركان
في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده بان يجب على
الامة الاتيان بمثل فعله السابع عشر افعاله صلعم تقوم مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من
الكتاب والسنة فكانت افعاله محمولة على الوجوب كالقول الثامن عشر ما فعله النبي صلعم حق وصواب وترك الحق والصواب
يكون خطأ وباطلا وهو ممتنع التاسع عشر فعله يحتمل ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال وجوبه اظهر لان احتمال
وجوبه اظهر من احتمال عدمه لان الظاهر من حاله صلعم اجتناب الا الاكمل والواجب اكمل واذا كان واجبا وجب اعتقاد
مشاركة الامة له العشرين كونه نبيا يقتضي وجوب الاتباع والا لم يفرق بين النبي وغيره والجواب عن الاول [illegible]
عن صفة الفعل وهذا كان النبي صلعم يختص امره بفعله كما فعله في الحج والصلوة فان الامر للوجوب كما في الفعل اولى
[illegible] والاعتراض على الاول بالمنع من كون الامر حقيقة في الفعل وقد تقدم سلمنا لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله
على الفعل اولى من حمله على القول سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل لتقدم ذكر الدعاء والمخالفة يمنع من حمله
فان القائل لو قال لغيره لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري فهم القول دون الفعل ولا نتوعد به
القول اجماعا فلا يجوز حمله على الفعل لامتناع حمل المشترك على معانيه جميعا سلمنا لكن الضمير في امره عائد الى الله تعالى
لانه اقرب اعترضه ابو الحسين بان المقصد الحث على اتباع الرسول صلعم لان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا حث على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلم ان المراد امر الرسول صلعم
واجيب بان عود الضمير الى الله تعالى مؤكد لهذا الغرض ايضا لانه ايضا حث على الرجوع الى اقوال الرسول صلعم لان مخالفته
امر الله تعالى فكان مؤكدا للحث على المتابعة سلمنا لكن لم قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله لا يقال المخالفة
ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير ان يفعل مثل فعله فمخالفته ان لا يفعل مثل فعله [illegible]
الفعل ولان المفهوم من المختلفين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر وهو يتحقق في الوجود والعدم فانا نقول
احدهما مقام الاخر انما نقول انهما في الاصل وان كان يشتركان في عرف الشرع [illegible] الحائض
بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هو عبارة عن عدم الاتيان بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل
الرسول مخالفة الا اذا دل فعله على الوجوب وانما ثبت ذلك يلزم الدور وفيه نظر فانه ليس من شرط المخالفة وجوب
الفعل [illegible] في المندوب بترك جميع الاحكام وانما لم يوصف فعل الحائض بمخالفة المسلمين لاشتمال [illegible]
مع ان تركها من فعل المسلمين [illegible] بل الوجه ان يقال الممنوع منه انما هو المخالفة الواجب
الفعل فالاستدلال به على الوجوب دور [illegible] ان التأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على جهته مطلقا فليس

مطلق فعل الرسول سببا للوجوب في حقنا فان فعله قد لا يكون واجبا فلو فعلناه واجبا لم يكن تأسيا وقال ابو
الحسين انه ليس فيه حجة لان الاتيان [illegible] المنافع كما يرجح دفع المضار ولو كان فيه دلالة على وجوب
وجوب التأسي فقد بينا ان التأسي هو ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقع عليه فالاية تدل على ما نفعله [illegible]
فبين ان قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لقال عليكم واعترضه بانه لا يصح الاستدلال بذلك
على نفي الوجوب لان معنى قولنا لنا ان نفعل كذا هو انه لا حظر علينا في فعله والواجب ليس محظور الفعل وفيه نظر
فان المعترض منع من الاستدلال به على الوجوب ولم يستدل به على نفيه وعلى الثالث انه لم يفد قولنا فاتبعوه العموم
سقط الاستدلال وان افاد فقد يقتضي ان لا يكون الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد فيه عدم الوجوب [illegible]
بالوجوب يناقضه فلا يكون محققا ونمنع كون هذا الامر للوجوب سلمنا لكن [illegible] اتباع شخصه صلعم وليس [illegible]
الاتيان بالفعل والقول معا للزيادة خلافا للاصل [illegible] دليل احدهما اولى القول للاجماع عليه
والخلاف في الفعل كيف والمتابعة في الفعل انما يجب في الفعل الواجب لا مطلق الفعل وعلى الرابع بذلك ايضا وفيه
لدلالتها على وجوب المتابعة لما ثبت من ان الامر للوجوب وانما يتحقق في الجميع اما اولا فالعموم دليل التخصيص ببعض الا
ويلزم منه الاجمال واما ثانيا فلان المفهوم من المتابعة المطلقة الموافقة في كل الافعال واما ثالثا فلان المراد ايجاب طاعته
والقيام بامتثال امره خرج منه المندوب وما ليس بواجب بدليل [illegible] فيبقى الباقي على الاصل وعلى الخامس [illegible]
من كون فعله اتيانا لنا لمقابلة قوله وما نهاكم [illegible] الاول وان الاتيان انما يتأتى في القول [illegible]
امتثاله وصيرنا كانا اخذناه [illegible] وفيه نظر لان الترك [illegible] المقابلة بالفعل في النهي [illegible]
بين الامر بالامتثال [illegible] القول [illegible] فقد يكون في الترك [illegible]
اخذناه وعلى السادس بان الطاعة هي الاتيان بالمأمور به [illegible] وعلى السابع بان غايتها الدلالة على ان حكمه
مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة [illegible] من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا [illegible] وعلى الثامن
بالمنع من انهم فعلوا ذلك واجبا ويمكن ان يكونوا لما سمعوا قوله صلعم خذوا زينتكم عند كل مسجد [illegible] خلع نعله
انه مأمور به غير مباح لانه لو كان مباحا لما ترك المسنون في الصلوة على انه صلعم قال لهم لم خلعتم فقالوا لانك خلعت فقال
[illegible] اخبرني ان فيها اذى فدل ذلك على انه ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي وقع عليه فعله ثم يتبعوه [illegible]
قولنا ولانه لا دليل لنا الا ان انكاره عليهم يدل على ان متابعته في مطلق فعله ليست واجبة [illegible] على الوجوب وعلى التاسع
بان لزوم المتابعة انما كان لقوله صلعم خذوا عني مناسككم [illegible] سألوه عن السبب [illegible] الاجماع على
الاشتراك في الحج [illegible] الثاني اتفقوا على الاحرام [illegible]
الثالث سألوه [illegible] الرابع سألوه عن سبب المخالفة [illegible] على وجوب الموافقة
وعلى العاشر بانهم [illegible] وصام معهم فظنوا ان فعله بيان الواجب فبين لهم الاختصاص به وانكر عليهم الموافقة
ولان الوصال لم يكن واجبا على النبي صلعم بل غايته انه كان مباحا [illegible]
في مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به وعلى الحادي عشر بذلك ايضا وايضا [illegible]
[illegible]
[illegible] وعلى الثاني عشر [illegible]
[illegible]
[illegible] وعلى الثالث عشر [illegible]
من القول [illegible] عن الفعل [illegible]

لهم بذلك عن الفعل كانوا ينتظرون له احيانا وعد الله تعالى لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة حتى فتح الله
عليهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من الحج فيها يحللوا اسوا من ذلك فتحللوا وعلى الرابع عشر بالمنع من استناد الاجماع
فعله بل الى قولها اذا التقى الختانان وسؤال الصحابة لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلعم هل جرى موافقا الامر او لا ومع
انما تمهاج فيما خلع احبوا خلعه لا لاعتقادهم وجوبه عليهم وتقبيل الحجر غير واجب على النبي صلعم ولا على غيره اقتضى
في الباب اذ فعله صلى الله عليه وآله وسلم يدل على ترجيحه من غير وجوب وهو متفق عليه وعلى الخامس عشر ان الاحتياط انما
يحمل الفعل على الوجوب اذا دلت الدلالة عليه فاذا لم تدل [illegible] احتياطا في اعتقاد وجوبه الامن من ان يكون
غير واجب فنكون متعبدين باعتقاد الاثم من كونه جهلا فلان الاحتياط انما يمكن القول به لو خلا عن احتمال الضرر قطعا
وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة اعترض بانه لو غم الهلال ليلة الثلثين من رمضان احتمل ان يكون يوم
الثلثين يوم العيد ومع ذلك يجب صومه احتياطا وان احتمل تحريمه بل الحق ان اولوية الاحتياط انما هي لما ثبت وجوبه
كالصلوة المنسي تعينها او كان الاصل وجوبه كصوم الثلثين اما ما عساه ان يكون واجبا وغيره فلا وما نحن فيه كذلك
حيث لم يتحقق فيه وجوب ولا الاصل وجوبه وعلى السادس عشر بالمنع من كون الاتيان بمثل فعل العظيم تعظيما له [illegible]
تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الاتيان بمثل فعل الغير حطا من قدره واستنقاصا به فانه يقبح من العبد الجلوس على سرير سيده
والركوب على مركبه ولو فعل لاستحق الذم ثم لو كانت متابعته في افعاله موجبة لتعظيمه وتركها موجبا لاهانته لوجب
متابعته منها اذا ترك بعض ما نعتقده من العبادات ولم يعلم سبب تركه وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الامر [illegible]
صلى الله عليه وآله [illegible] بان يكون في شق [illegible] يقتضي كون الاتيان [illegible]
له [illegible] التبجيل والانقياد الى الطاعة [illegible]
البحث في الفعل الذي [illegible] التاسع عشر
بان [illegible] كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول [illegible] وجوب الجواب لا
كذلك الفعل وعلى [illegible] الاحكام [illegible] وعلى التاسع عشر بان كون الواجب
لا يتحقق كون جميع افعاله واجبة بل اغلب افعاله صلعم غير الواجب من المندوب والمباح فليوجب حمل فعله على النادر
حمله على الغالب وعلى العشرين بمنع الشفقة [illegible] مشاركتنا له في الفعل ولو ثبت في ذلك [illegible]
يجب علينا مثل ما وجب عليه [illegible] ان ما فعله واجب عليه [illegible] كونه غير واجب علينا وعلى الحادي والعشرين بان الفعل
اكد فانا نتمسك [illegible] الفعل من القول [illegible] للوجوب حتى يكون ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب
بوجوه الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة واقل درجاتها الندب لحمل
[illegible] بالمتيقن [illegible] الظاهر من افعاله صلعم انما لا يكون الا حسنة وهي المخرج من الواجب والمندوب فحمله على الندب اولى
الغالب من افعاله الثالث [illegible] اهل الاعصار على الاقتداء في الافعال بالنبي صلعم وهو يدل على انعقاد الاجماع على انه
يفيد الندب الرابع فعله صلى الله عليه وآله [illegible] لامتناع الذنب منه ولا مساواة والاكان عبثا فتعين
الوجود [illegible] افعاله الى واجبة ومندوبة والقدر المشترك هو رجحان الوجود وعدم الوجوب ثابت
الاصل فاثبتنا الرجحان المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض على الاول بما تقدم من ان التاسي هو ايقاع الفعل على
وجهه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه مندوبا لم يحصل التاسي وفيه نظر فان استحباب التاسي غير استحباب الفعل
فان النبي صلى الله عليه وآله اذا فعل فعلا علينا وجهه استحب لنا الاتيان بمثله على وجهه وان لم نعلم حملناه على الندب
البراءة وعلى الثاني بالمنع من ثبوت الندب في افعاله بل المباح وعلى الثالث انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل فلعلهم
استندوا معه الى قرائن اخر وعلى الرابع بان فعل المباح ليس عبثا لاشتماله على منفعة ناجزة والعبث الخالي عن الغرض احتج
القائلون بالاباحة بان الندب لا يصير عبثا فيحمل فعله في الواجب والندب والمباح وهي مشتركة في رفع الحرج فيجب

محققه والزائد عليه مشكوك فيه والاصل عدمه عملا بالاستصحاب فقد ثبت انتفاء الحرج في فعله قطعا وانتفاء
الرجحان ظاهرا فيكون مباحا الا ما دل الدليل على وجوبه او ندبه واذا كان مباحا ظاهرا في حقه كان كذلك في حقنا لدليل
التاسي والاعتراض بما تقدم على ادلة التاسي ومن الايقول به فيما لم يظهر فيه قصد القربة احتج القائلون بالوقف بان
فعله صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل ان يكون خاصا به وغير خاص والثاني متردد بين الاحكام الثلثة ولا صيغة للفعل يدل على
احدها بخصوصه وليس البعض اولى فيجب التوقف والاعتراض ان اريد بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم
دليل عليه فهو حق وان اريد به ان الثابت احدها لكنا لا نعرفه بعينه فخطاء لان ذلك يستدعي دليلا والقدر بيناه انه لا
دلالة للفعل على شيء سوى مطلق الترجيح مع ظهور قصد القربة وعلى نفي الحرج مطلقا مع عدم ظهوره البحث الرابع في حجية
التاسي اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة الى ان معنى انا اذا علمنا ان الرسول صلعم فعل فعلا على وجه الوجوب
فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة
كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله وقال ابو علي بن خلاد تلميذ ابي هاشم من المعتزلة انا متعبدون بالتاسي به
في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك كله احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه يتبع في افعاله
لما لم يكن للاية معنى الثاني قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل الاتباع لازما للمحبة الواجبة فلو لم يجب
المتابعة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وهو حرام بالاجماع وقوله تعالى فاتبعوه وهو يتناول افعال النبي صلعم كما يتناول
اقواله الثالث قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر جعل التاسي به من لوازم
رجاء الله ويلزم من عدم التاسي عدم الملزوم وهو كفر ولم يفرق تعالى بين افعال النبي صلعم المباحة وغيرها الرابع اجماع
الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع في الغسل من التقاء الختانين وتقبيل الحجر وغيرهما مما لا يحصى كثرة وهو يدل على ان
افعاله لابد وان يتبع فيها اعترض على الاول بانا التاسي في الترجيح لا يدل على المتابعة في غيره وعلى الثاني والثالث بمنع العموم
فيهما ولهذا يحسن ان يقال لفلان اسوة بفلان في كل شيء او في شيء معين دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لما
[illegible] اليه والى ما ينافيه واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التاسي به في فعل ما يجب فوجب التاسي في اقل ما
فيما دل الدليل على التاسي به في افعاله كقوله صلوا وخذوا وعلى الرابع بالمنع من استناد افعالهم الى التاسي بافعاله
اما في المباح فالى الاصل واما في غيره من الاحكام فالى قوله الدال عليها والجواب عن الاول ان الملة في الاية على خصوص التاسي
في ذلك ولا وجوب المتابعة في الجميع والا لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبي صلى الله عليه وآله اباحته لهم ولم يكن الا
الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل معنى وفيه نظر لان التخصيص يا تبا التنصيص على هذا الحكم لقوله لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فكيف يتعقد في مثل هذا العموم وعن الثاني ان المقصود من ايجاب التاسي والاتباع اما
شرعا فاما ان يكون باتباعه في جميع الاشياء وهو المطلوب او في معين ولا دلالة للفظ عليه فهو مبهم وهو ابعد من عادة الشرع
في خطابه لانه موضح وكاشف ولانه لا فائدة فيه لترك النبي صلعم وقولنا له اسوة فلان في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس
تكرارا خاليا من الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض فيه لان عموم المتابعة انا نستفاد من التاسي المطلق والمتابعة المطلقة
وهذا ليس بمطلق بل معين اما اذا قلنا له اسوة فلان فانه يفيد العموم اذا المعرف اما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة له
في جميع الاشياء وقوله فاتبعوه وان لم يفد العموم فانه يفيد اتباعه في افعاله لان ذلك اتباعا له والخطاب مطلق وايضا
ان لم يكن عموم اثار التاسي به في الجملة وهو المطلوب وعن الثالث بان المشهور المأثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على
التاسي بافعاله عليه السلام والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على بعض بها احتج المانعون بالاصل وقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التاسي به في شيء واحد لكونه نكرة واخبار عن الماضي وهو يكفي فيه وقوع التاسي
فيما مضى والجواب ما تقدم من ثبوت التعميم والاصل يخالف الدليل وقد بيناه البحث الخامس في جهة العلم بالتاسي اعلم انه لا

عقلية على وجوب مثل افعاله النبي صلعم علينا والا سمعية ما لم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل لعلم اما
وجه الامتناع وجوب ما لا يختص بوجه وجوب ويمتنع ان يعلم بالعقل وجوب شيء دون اخر الا وقد علم الفرق بينهما وفيما
انتفى وجوب احدهما فلا وجه يعقل لوجوب اتباعه في افعاله الا ان يقال لما يجب على النبي صلعم يجب ان يكون واجبا علينا
فقال انا يجب علينا [illegible] في افعاله [illegible] منه والوجهان باطلان اما الاول فلانه انما يجب بالفعل لانه مصلحة له ولا يعلم ان
كونه مصلحة لمعلم الاشتراك فيه بخلاف المعرفة لان وجه وجوبها مشترك بين العقلاء ولانه لا يجب اشتراك المكلفين
في جميع المصالح فانه صلعم ابيح له ما لم يبح لنا واوجب عليه ما لم يجب علينا واما الثاني فلان التنفير ان حصل بالفارق في فعل
واحد لزم التنفير بما فارقناه من المناكح ووجوب صلوة الليل وغيرها مما هو مختص به وان حصل بالمفارقة في جميع
الافعال فهو باطل لانه لو قال صلى الله عليه وآله انا متعبد بما في العقل وبما ادا اوحي الي وما علمتم مصلحة لكم دون
لم يكن في ذلك تنفير كذا ما ذكرناه على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل افعاله فعلم من جهة العقل انه لابد
يقبح هو مفارقته في الجميع لا في البعض فلابد من دليل غير العقل يميز لنا بين ما تعبدنا به من افعاله مما لم يتعبد به الانتقال لو لم
يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله لانا لو لم نتبعه في افعاله كنا قد خالفناه ولا يحتمل خلاف النبي
صلى الله عليه وآله لانا نقول الفرق ظاهر بين الاقوال والافعال فان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي
والحكم يقتضي ان من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه ليست ثابتة في الافعال ولو كنا متعبدين بالرجوع
الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامرين وهما الفرض ان لا يفعل ما اوجبه علينا او ان يفعل ما حرمه ونحن نمنع دلالة افعاله
على الايجاب علينا ولا يوصف بكونه مخالفين له صلعم فيما اختص به من العبادات وغيرها واما انتفاء الدلالة السمعية الا مع علم
الوجه فلما تقدم في البحث الرابع واعلم ان جماعة استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب لوجوه الاول لا دليل على وجوب مثل فعله
علينا فيكون منفيا وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول الثاني دليل اتباعنا الافعال هو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا ان التاسي ايقاع ما اوقعه على الوجه واتبعه وانما هو مع اعتبار الوجه اعترض
ابو الحسين بان دليل التاسي والاتباع اقتضى ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه فمن اين ان ما لا يعلم الوجه فيه لا يجب
علينا فعله فان قلتم لعدم دليل على الاتباع والتاسي سوى الايتين قلنا فان الدال على عدم وجوب فعل علينا من غير
اعتبار الوجه هو عدم الدليل وهذا هو الدليل الاول الثالث اما ان يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه وهو قولنا او من
غير اعتباره فيجب علينا وان علمنا انه اوقعه على وجه الندب وهو باطل بالاجماع وبدليل التاسي اعترضه ابو الحسين
ان يكون مصلحتنا ان نفعل مثل فعله اذا لم يعلم الوجه واذا عرفنا انه اوقعه الا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة
وهذا الوجه التصريح بالتعبد بذلك سائغ لا يقال انا اذا كنا عرفنا انه فعل ما كان فعلنا له مثله واجبا مفسدة فيجب اذا فعلنا
على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي اوقعه عليه ان نكون مقدمين على ما لا نأمن كونه مفسدة الحق يكون قبيحا بل انا
نقول ايقاعنا الفعل على وجه الوجوب اذا لم يعلم الوجه الذي اوقعه عليه هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب ولذا اعلمنا
ذلك من حاله فايقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة وفيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب وكيف يجب مع تجويز كونه
مصلحة مع تجويز الخالفة التي هي مفسدة الرابع لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل عليه مطلقا من غير اعتبار وقت
امكان ان يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذره ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت لانه
بان يدل على التثنية ولكن ان يدل على وجوب مثله في اقرب الاوقات اليه فظهر انه لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا
وحينئذ فعل صلى الله عليه وآله فعلا ثم تركه وفعل ضده ان يدل فعله وفعل ضده على وجوبهما علينا في حالة واحدة وهو محال
فقال ينتقض بما اذا امرنا صلى الله عليه وآله به وامسك عن الامر به فانه يستلزم ان يجب علينا الفعل وضده لانا نقول ان
من الامر ليس مشاركا للامر في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل في كونه فعلا فقد شاركه في الدلالة
على الوجوب اعترضه بان فعله انما ان يدل على وجوب مثله في مثل وقته وفعل ضده في شروط فعل ضده والامتناع في ايجاب

الضدين في وقتين واما ان يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم اذا فعل فعلا وضده ان يجب علينا الفعل وضده
في وقتين غير معينين حتى يفعل كل منهما في وقت اي وقت شئنا على انه ينتقض بما اذا فعل فعلا وقال انه واجب ثم فعل
ضده على وجه مباح ايضا الخامس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثل ما قال الامام اعترضه بانه لو كان كذلك لوجب
برهان فالخصم ان يقول قد دل الدليل عندي على وجوب مشاركتنا له صلعم في صورة الفعل ولم يدل على وجوب التكرار على
فعله صلى الله عليه وآله وسلم وينتقض بالمواضع على الوجوب فانه يجب التاسي علينا الا التكرار عليها السادس لو دل فعله على
مثله علينا لدل على انه كان واجبا عليه والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية انا انما نفعله تبعا له فاذا لم يجب
انه كان واجبا عليه فلا ولانه لا يدل على انه يجب علينا مثله اعترضه بانا انما يجب ان يكون دالا على وجوب مثله علينا لو
على الاستمرار انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان يجب علينا مثل فعله الا اذا كان قد اوقعه على وجه الوجوب [illegible]
فلا يجوز مثل ذلك الا انه يطلب فانه قلت انا كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه لان قوله لقد كان لكم يدل عليه قلنا هذا مدع
الى انه اخرى وفيه نظر لعدم القطع بان الفعل لا يجب علينا الا اذا كان وجب عليه اذا عرفت هذا فنقول جهة العلم بالتاسي اما
السمع المطلق او فيما علم الوجه فيتحقق ما سبق البحث السادس في طريق معرفة افعاله صلعم اعلم ان ما ينسب اليه صلعم ما يتعلق به
ما ليس يقول من ان فعل وترك والفعل اما ان يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك اما ان يختص به
كترك الجلسة في الركعة الثانية او يتعلق بغيره كتركه عقوبة الغير وتركه انكار القضاء عليه وكل من هذه اما واجب او ندب او مباح او
صغيرة لعصمته منه وكل واحد من هذه اما ان يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة لنا او غير معروفة فان كانت معروفة لنا فاما
ان يكون عقليا او سمعيا وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا فاما ان يكون مما لا يتعلق بشيء من الادلة او يتعلق بشيء منها
وهذا الاخير اما ان يتعلق به على طريق الموافقة وهو بيان صفة المجمل او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص
وبيان النسخ وبيان التخصيص اما بيان تخصيص قول او فعل وبيان النسخ اما بيان نسخ قول او فعل وما وجب علينا التاسي
بفعله وجب علينا معرفة الوجه الذي وقع عليه فعل الرسول صلعم فطريق معرفة الاباحة انواع الاول نصه صلعم على انه مباح او
بقوله مسابقا الى نسبة لعلى الاباحة الثالث وقوعه بيانا لها الرابع عدم دليل على الوجه مع علم بانه لا ندب واصالة عدم الاثم
على الغير ويعرف الندب بجهة الثلثة الاول واخرى الاول علم قصد القربة منه مجردا مع اصالة عدم الوجوب الثاني
ان يخير بينه وبين فعل مندوب فيعلم انه مندوب لامتناع التخيير بين الندب وغيره الثالث ان يقع قضاء لعبادة مندوبة
ترجيح الفرع على الاصل الرابع ان يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا من غير نسخ فالدوام دليل الطاعة والاخلال دليل نفي الوجوب
ويعرف الواجب بالثلثة الاولى وبامور بخصه اخرى الاول التخيير بينه وبين واجب لامتناع التخيير بين الواجب وغيره الثاني
ان يكون قضاء لعبادة واجبة وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء الثالث ان يقترن بالفعل امارة الوجوب
لو صح باذان واقامة الرابع ان يكون نجز الشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع
بين ركوعين في الكسوف ويعرف ان فعله وتركه امتثال لما التزم بعينها بان يكون مطابقا لبعض الادلة العقلية او الشرعية التي
يعرفها ويعرف ان فعله بيان بامرين الاول ان يقول هذا بيان لذلك الثاني ان يرد خطاب مجمل من الله تعالى او من رسوله صلعم ثم فعل
ما يصلح ان يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره مع حضور الحاجة فيعلم انه بيان والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اليه في
[illegible] الجلسة في الركعة الثانية فيعلم بالاخلال بها ان ليس بواجبة ويعرف كون فعله او تركه نسخا للقول
بان يقول ما يدل على تكرار الفعل منه ومن غيره ويفعل موجبه ثم يفعل ضده او تركه فيعلم نسخه ويعرف كون فعله او
مخصصا بان يحصل منه قول يعطي وجوب فعل عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعلم انه مخصوص من ذلك العام
ويعرف كونها مخصصين بالفعله بان يفعل ما يدل دليل على انه عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعرف انه مخصوص
والاشبه ان هذا الفعل مخصص لما دل على وجوب تعلقه في المستقبل وفي التحقيق ان الناسخ اما افعاله المتعلقة بغيره فهي الحدود
والتعزير والقضاء على الغير فالحد والتعزير يدل على اقدام الغير على كبيرة ان كان على وجه النكال وان كان على سبيل الامتحان

لم يدل على انه الان مقيم على كبيرة واما افضاؤه على غيره ولذلك كان من قبيل الاقوال فانه يقتضي ان يعلم ما يقتضي بطلان القضاء [illegible]
الاثام [illegible] اختلف الناس في حكمه صلى الله عليه وسلم بانه [illegible] فاضل وانه افضل من غيره هل هو على الظاهر او
على سبيل القطع فقال بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني وكذا اختلفوا في شهادته صلى الله عليه وسلم [illegible] على
سبيل القطع فقال بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني [illegible] ثم اختلفوا في ان حكمه على غيره بالدين حكم بالظاهر او قطع
به على الباطن [illegible] اذا قال [illegible] لغيره هذا الحق عليك فان فيه الخلاف المتقدم واذا ملك غيره شيئا ملكه في الحقيقة
لان التمليك يقتضي اباحة تصرف خاص [illegible] للنبي صلى الله عليه وسلم اكل طعامه فاستباح النبي صلى الله عليه وسلم اكله فانه لا يدل على انه
ملكه قطعا للاكتفاء في استباحة الاكل بظاهر اليد واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم [illegible]
على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه [illegible] الاصرار على [illegible]
فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم وان لم يكن قد تقدم [illegible]
فالسكوت يدل على [illegible] ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في [illegible]
ان قيل انه قبيح وانه لم ينكر [illegible] ان انكاره غير مؤثر [illegible] هكذا قال قاضي
القضاة وقال ابو الحسين انه صحيح اذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوته فاما من يكذبه ويطرح امره فلا يمكن ان يقال الانكار
عليه لا بد ان يؤثر على كل حال وفيه نظر [illegible] فترك الانكار [illegible] ولئن لم يكن قد
تقدم منه النهي عن ذلك الفعل والعرف [illegible] فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على التسويغ خصوصا ان وجد منه
استبشار وثناء على فاعله لان السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل [illegible] ان لم ينكر عليه
لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه [illegible] بلوغ التحريم اليه [illegible]
لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب عليه اعلامه تحريم ذلك الفعل [illegible]
الفاعل التحريم [illegible] فلا بد من تجديد الانكار [illegible] عدم تجديد الانكار على اهل الذمة
[illegible] الى كنائسهم [illegible]
[illegible] الحاق [illegible] بالقيافة [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] ترك الانكار والاستبشار [illegible] القيافة لما قال
المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة [illegible] ان هذه الاقدام بعضها من بعض [illegible]
القيافة وثبوت الانساب بها [illegible] القاضي ابو بكر [illegible] ترك الانكار [illegible] قول المدلجي كان
موافقا للحق وكان المنافقون يطعنون في نسب [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة
بزيد وكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع وكان ترك الانكار لذلك من حيث انه [illegible] المنافقين [illegible]
الذي هو القيافة [illegible] ولا يدل على صحة الطريق [illegible]
[illegible] ترك الانكار [illegible] الطريق [illegible]
منه **البحث السابع** في التعارض [illegible] الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم مع التنافي ولا تنافي في
الفعلان اذا تضادا وكان محلهما واحدا [illegible]
في وقتين فلا يتعارضان [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
النسخ والتخصيص [illegible]
[illegible] النسخ [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] ان يعلم تقدم القول او الفعل او لا يعلم تقدم احدهما فالاقسام ثلاثة الاول ان يعلم تقدم القول على الفعل [illegible]

المعارض اما ان يتعقبه [illegible] عنه [illegible] فالقول اما ان يتناوله خاصة او يتناول امته خاصة او يعمهما
وعلى كل تقدير فاما ان يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسي به او يدل على التكرار خاصة او على التاسي
لا يدل دليل على احدهما فالاقسام اربعة وعشرون الاول ان يكون القول متقدما على الفعل [illegible] ان يقول الفعل
[illegible] الوقت [illegible] ثم [illegible] في ذلك الوقت ولا دليل على تكرره والتاسي [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] ناسخ لحكم القول [illegible]
[illegible] منسوخ [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] الفعل [illegible] التاسي والتكرار [illegible] الثاني ان يكون [illegible]
[illegible] الفعل الثالث [illegible] التاسي [illegible] الرابع [illegible] فان حكم الفعل [illegible]
الناس ان يكون القول خاصا بنا ولا دليل على تكرره ولا التاسي [illegible] القول دون الفعل لاختصاص الفعل به ولا
[illegible] حكمه في حقه صلى الله عليه وسلم [illegible] القول [illegible] الفعل [illegible]
على تكرر الفعل [illegible] التاسي [illegible] السابع [illegible] على التاسي [illegible] الثامن ان يدل عليه وعلى التكرار [illegible]
حقه صلى الله عليه وسلم [illegible] عندنا [illegible] النسخ قبل الفعل [illegible]
ان يكون الفعل [illegible] التاسي يكون [illegible] القول منسوخا [illegible] العاشر [illegible]
[illegible] الحادي عشر ان يدل دليل على التاسي [illegible] الثاني عشر [illegible] التكرار [illegible]
الفعل ناسخا واما في حقنا [illegible] الفعل [illegible] النسخ في حقنا [illegible] الثالث عشر ان يكون القول
[illegible] ولا دليل على تكرره والتاسي [illegible] مخصوص [illegible] القول [illegible]
قطعا الرابع عشر ان يدل على التكرار [illegible] الخامس عشر ان يدل على التاسي السادس عشر ان يدل عليه وعلى التكرار [illegible]
عند من يجوز النسخ قبل الفعل [illegible] الفعل مع دليل التاسي النسخ في حقنا [illegible] السابع عشر ان يكون [illegible]
[illegible] والقول خاص بنا ولا دليل على تكرره والتاسي فان حكم القول ثابت في حقنا لاختصاصه بنا [illegible]
الفعل ثابت في حقه [illegible] الثامن عشر ان يدل دليل على تكرره [illegible] التاسع عشر ان يدل دليل على التاسي العشرين [illegible]
عليه وعلى التكرار [illegible] الفعل [illegible] التاسي ويكون حكم القول منسوخا في حقنا [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] الحادي والعشرين ان يكون القول [illegible] والفعل متراخ ولا دليل على تكرره [illegible]
او على [illegible] التكرار [illegible] ان يكون الفعل ناسخا [illegible] القول [illegible] القسم الثاني ان يعلم تقدم الفعل على القول
[illegible] ان كان القول خاصا [illegible] على تكرر الفعل والتاسي [illegible]
[illegible] الفعل لكل مكلف في المستقبل [illegible] ناسخا للفعل [illegible] المستقبل [illegible]
[illegible] على تكرره ولا على التاسي فلا تعارض بين القول والفعل [illegible] حكم ما تقدم من الفعل في الماضي
في المستقبل [illegible] الجمع بين حكم القول والفعل وان دل دليل على تكرره في حقه كان القول ناسخا في حقه وان دل
على التاسي كان ناسخا في حقنا ايضا وان كان القول [illegible] على ان حكم الفعل مختص به [illegible]
دليل على التاسي [illegible] ناسخا في حقنا وان كان [illegible] حكم الفعل [illegible] وان كان القول [illegible]
ودل دليل على التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل [illegible] التكرار خاصة كان ناسخا في حقه [illegible]
[illegible] بالقول وان دل على التاسي خاصة لم يكن رافعا لحكم الفعل في الماضي ولا المستقبل [illegible]
[illegible] خاصة [illegible] الفعل منسوخا [illegible] على التاسي والتكرار وان تناوله خاصة [illegible]
دون امته [illegible] القسم الثالث ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما فان دل دليل على التكرار والتاسي [illegible] القول خاصا [illegible]
معارضة بين قول وفعل بالنسبة الى الامة [illegible] واما بالنسبة اليه فقد اختلفوا فيه فقال بعضهم يجب [illegible]
لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] الفعل [illegible] القول [illegible]

به عام [illegible] الخصوص [illegible] والفعل لا يبقى [illegible] الخصوص [illegible] دلالة القول اتم ولان القول قابل
[illegible] الفعل [illegible] القول [illegible] النسخ [illegible] الفعل [illegible]
دون الامة [illegible] الفعل [illegible] ابطال مقتضى القول بالكلية [illegible]
المذكورة ثابتة في القول [illegible] في الفعل فان القول [illegible] بواسطته صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] دلالة القول [illegible] دلالة الفعل الخاصة [illegible] التاكيد [illegible]
لا يجب تقدم احدهما وتاخير غيره [illegible] الناسخ [illegible]
ان نعتقد تقديم احدهما بالنسبة اليه عليه [illegible] بالفعل [illegible] القول
المبين لغيره [illegible] عليه [illegible] كيفية الصلوة للنبي صلى الله عليه وسلم بالفعل [illegible]
[illegible] صلوا كما رايتموني اصلي [illegible] خذوا عني مناسككم [illegible] الشهر [illegible]
الشهر هكذا وهكذا وهكذا [illegible] بالاشارة بيده [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] بالوقف [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] القول [illegible]
[illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] استقبال القبلة واستدبارها [illegible]
[illegible] بيت المقدس [illegible] في البيوت [illegible]
[illegible] القبلة [illegible] في البيوت والصحارى [illegible] في الصحارى [illegible]
في ذلك من [illegible] فقال الشافعي [illegible] الكرخي [illegible] صلى الله عليه
واله وسلم [illegible] قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام [illegible] الناسخ [illegible] القبلة
في البنيان [illegible] النهي [illegible] ابو الحسين [illegible]
عام في البيوت والصحارى [illegible] بالبيوت [illegible]
[illegible] النهي [illegible]
ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانا نخصه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] النهي
القسم الثامن في النسخ وفيه فصول الاول في حقيقته وفيه مباحث البحث الاول في [illegible] لما كان اصول الفقه
باحثا عن طرق الفقه التي يرجع كلها او اكثرها الى الكتاب والسنة وكان النسخ متطرقا اليهما [illegible]
المنسوخ عن كونه طريقا [illegible] الاستدلال ويتعين الناسخ [illegible] الاصول معرفة النسخ وشرائطه [illegible]
والمنسوخ والفرق بينه وبين البداء [illegible]
كون الشيء ناسخا ومنسوخا [illegible] ثم [illegible] بتوفيق الله تعالى واعلم ان
النسخ في اللغة موضوع للازالة والنقل [illegible] نسخت الشمس الظل [illegible]
[illegible] نسخت الريح الاثار [illegible] النقل والتحويل [illegible] نسخت الكتاب [illegible]
كتاب اخر [illegible] تناسخ الارواح [illegible] تناسخ المواريث [illegible]
[illegible] انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون [illegible] فقال القاضي ابو بكر والغزالي [illegible]
انه مشترك بين هذين وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني [illegible] وقال القفال [illegible]
انه حقيقة في النقل والتحويل [illegible]

انه لفظ [illegible] بينهما فيكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر [illegible]
اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة [illegible]
[illegible] مجاز [illegible] النقل الذي هو [illegible] النسخ [illegible]
الصورة باعتبار [illegible] النقل [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] النقل حقيقة [illegible] الازالة حقيقة [illegible] النقل [illegible]
ايضا بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل كلامكم وان كان مجازا امتنع ان يكون [illegible]
الازالة [illegible] النقل [illegible]
[illegible] المنسوخ [illegible]
من النقل [illegible] اسم النسخ حقيقة في النقل [illegible] باجماع اهل اللغة [illegible] نسخ الكتاب [illegible]
[illegible] المواريث [illegible] اسم النسخ [illegible] الحقيقة [illegible]
في الازالة لم يكن حقيقة في النقل [illegible] الاشتراك [illegible] الريح بانها ناسخة وكذا الشمس [illegible]
[illegible] حقيقة في [illegible] النسخ [illegible] على النقل
[illegible] الاشتراك والجواب عن الاول [illegible]
[illegible] الشمس والريح [illegible]
[illegible] اهل اللغة [illegible] النسخ الى الشمس والريح [illegible]
[illegible] لفظ النسخ على الازالة [illegible] الثاني [illegible] النقل [illegible]
النقل [illegible] عدم صفة وحصول اخرى عقيبها [illegible] مطلق العدم [illegible] فاذا دار اللفظ
بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى [illegible] الازالة [illegible] النقل [illegible] اعدام صفة
[illegible] الازالة [illegible] الاعدام [illegible] صفة العدم [illegible]
احدهما [illegible] **البحث الثاني** [illegible]
اختلف الناس في حده فقال القاضي ابو بكر [illegible] الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
[illegible] الخطاب [illegible] اللفظ [illegible] النسخ [illegible]
[illegible] ارتفاع الحكم [illegible] الامر والنهي والخبر [illegible] بالخطاب المتقدم [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] العقل [illegible] لا يسمى نسخا [illegible] حكم خطاب [illegible]
ثابتا لان حقيقة النسخ هو الرفع [illegible] المتقدم [illegible]
[illegible] الاول الخطاب الدال على الارتفاع [illegible] الحكم [illegible] النسخ
الارتفاع [illegible] الرفع [illegible] بان النسخ هو الرفع الذي هو الفعل لا الارتفاع
الذي هو الانفعال والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع لان الرفع الذي هو [illegible] الرافع [illegible]
[illegible] الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى [illegible] والنسخ [illegible]
الثاني الناسخ [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
خطاب [illegible] الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال [illegible]
المتابعة [illegible] الحكم [illegible] الاجماع [illegible]
في هذه الصورة واجيب [illegible] الخطاب الدال على نسخ الحكم [illegible]
الفعل هو الدال على الارتفاع وفيه نظر [illegible]

السنة بالسنة وبالكتاب وبالعكس الثالثة اذا اختلفت الامة على قولين سوغت للعامي الاخذ بايهما شاء فاذا اجمعت
بعد ذلك على احد القولين حرم تقليد الاخر فهذا الاجماع الثاني ناسخ واجيب بانا لا نسلم الاخذ بايهما كان مع ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن الجواب بان ما ذكرناه من طرق النسخ التي شرعها واجيب بان الحكم غير مستند الى قول اهل
الاجماع بل الى الدليل السمعي الموجب لاجتماعهم على ذلك الحكم وضعفهما تقدم الرابع كون النسخ رفع [illegible]
فلا يجوز اخذه في الحد الخامس قولهم بالخطاب المتقدم خطا لانه لو ثبت بفعله صلى الله عليه وسلم لكان [illegible]
السادس قولهم متراخ عنه زيادة مستغنى عنها لان قولهم على وجه لولاه لكان ثابتا مغن عنه لان ذكر التراخي انما وقع احترازا
عن الخطاب المتصل بالخطاب الاول كالاستثناء والغاية والشرط وفي الحد ما يدفع النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم
الخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رفعا لحكم الخطاب المتقدم كما ذكر بل هو مبين ان الخطاب المتقدم
لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج من الشرط والغاية والتقييد بالرفع يدفع النقض بالخطاب الوارد بما فيه حكم
الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج من الشرط اذا كان حكمه موقتا من حيث ان الخطاب الثاني [illegible]
ارتفاع حكم خطاب الاول [illegible] وقال الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
وضعف بان اللفظ دليل النسخ [illegible] بانتفاء النسخ وانتفاء [illegible] حصوله وقالت الفقهاء انه النص الدال على انتهاء
مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن موريه ويرد ما تقدم من ان النص دليل [illegible] الاطراد والانعكاس كما سبق واعترض
القائلين بان النسخ [illegible] التعلق [illegible] اما الوجوب
[illegible]

ظاهره فاذا جوزنا خلافه فما شق دليل الاجماع ولا التواتر لانا نتهما سرا الى قوله صلى الله عليه وآله شريعتي مؤبدة غير
منسوخة او معناه لكنه لعدالة دعينا بخلاف ظاهرها فانه لم يكن مكذبين دوام شرع موسى عليه السلام ولا انقطاعه
الفعل مرة واحدة لما تقدم من ان الامر لا يقتضي التكرار وهو باطل اما اولا فللاجماع الى دوام شريعته الى ظهور
عيسى عليه السلام واما ثانيا فلان شرح لا يقبل النسخ الثاني تواتر النقل عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض والتواتر حجة وكذا قوله صلى الله عليه وآله الثالث نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة ظهرت
لم يكن ظاهرة حال الامر وهو قول بالبداء او لا لحكمة ظهرت فيكون عبثا وهو قبيح على الحكيم الرابع لو جاز نسخ الاحكام
الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في باب التوحيد والعدل و
غير ذلك والتالي باطل بالاجماع الخامس الحكم المنسوخ اما ان يكون موقتا فلا يقبل النسخ لانتهاء الحكم بانتهاء مدته او
مؤبدا فيلزم الجهل لاستلزامه اعتقاد المكلف دوام الحكم عليه وتأبيده والجهل قبيح وان ينتفي طريق معرفة التأبيد
بعد سبقه بارادة التأبيد وذلك يوجب عجز الرب تعالى عن تعريفنا تأبيد الحكم وهو محال السادس لو جاز نسخ الحكم
فبعد وقوعه فاما ان يكون وقع قبل وجوده ولا يتصور نسخ ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاع المعدوم محال او حال
وجوده وهو جمع بين النقيضين السابع الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به الثامن
ان كان مرادا فقد حسن لا بالنهي يكرهها وان كان يكرهها فقد حسن بالامر مرادا واعترض مانع النسخ من المسلمين على
الاول من ادلة الوقوع بمنع توقف نبوة محمد صلى الله عليه وآله على النسخ لجواز ان يكون موسى وعيسى عليهما السلام امرا باتباع
شرعهما الى ظهور محمد صلى الله عليه وآله ثم يزول التعبد بشرعهما ويثبت التعبد بشرع محمد صلى الله عليه وآله من غير نسخ ولهذا قدحت بعض
موسى وعيسى عليهما السلام البشارة بمحمد في القرآن وعلى الثاني بمنع الاجماع مع ظهور الخلاف فسو للجواب عن الاول ان المسلمين
اتفقوا على انه نسخ بعض شرع موسى عليه السلام بمحمد صلى الله عليه وآله لكن اختلفوا فقال ابو الحسين وجماعة يجب ان لم يكن معه
بل الحمل على انه سيصير منسوخا في الجملة ازالة التلبيس ومنعه اخرون وقد تقدم اذا ثبت هذا فنقول على اختيار ابي الحسين
يجوز ان يكون تقدم تبيين على سبيل الاجمال ان شرعه سينسخ وقد نقل في القرآن والتوراة ايضا سلمنا لكن لا يجوز
ان لا ينقل اهل التواتر اجماله لكنه لم يشتهر اشتهار اصل شريعته لا يقال انا وصل اصل الشرع الينا بالتواتر
الفصص واشعار اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل بل زمانها شرعنا فينتفي القطع بدوام شرعنا مع هذا التجويز بل
تجويز نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل وان انتفى هذا الاحتمال بطل النسخ لانا نقول انا نعلم
ذلك لو كان في اليهود من العدد من يحصل العلم بقولهم في كل عصر وليس كذلك فان بخت نصر استأصلهم وانقطع
تواترهم فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فان نقلته بلغوا حد التواتر في كل عصر فلم يجيبا لاخلال بكل
ما بلغه الى حد التواتر وعلى اختيار ابي الحسين يمنع كونه تلبيسا بل هو كما تقدم الثالث بما سبق وعن الثاني بوجوه
الاول منع ان موسى عليه السلام قال ذلك وتواتر اليهود انقطع وقد نسب وضع هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به
دعوى الرسالة في محمد صلى الله عليه وآله لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب
ابن منبه وغيرهم وكانوا اعرف من غيرهم بالتوراة لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي صلى الله عليه وآله الثاني سلمنا
صحة النقل لكن لفظ التأبيد قد جاء في التوراة لا للدوام بل للمبالغة في طول الزمان من دون الدوام فانه قال في العبد يستخدم ست
سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك سنة
ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في قصة دم الفصح بان يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما
ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك وقال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية قربانا دائما لاحقابكم ... فكذا ما ذكروه الثالث قال القاضي
الامر بالفعل ابدا لا يقتضي الدوام لعلمنا ان التكليف ينقطع ... ابدا

واجبا ابدا واعترضه ابو الحسين بان التأبيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما يخرج ما بعد الموت والعجز عن
الخطاب لدلالة العقل وما عداها باق على الظاهر كما لو قال افعل في كل وقت الا ان تعجز او تموت حسب ما نقوله في الفاظ
العموم كلها وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز كذا ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول التخريج عن
الدلالة اقتضاه الثاني ... لا منافاة بين كلام موسى عليه السلام وبين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز و
عن الثالث ان النسخ ليس لحكمة ظهرت بل لتجدد المصلحة بتجدد الوقت وقد كانت معلومة في الازل ولم يكن ما ظهر
لعدم وقتها وعن الرابع ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما يأتي والاصل في ذلك
ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته الى العقل فان وجوبه ثابت بالعقل عند المعتزلة ويمنع نسخ ما ثبت
عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف في الواجبات العقلية ومقربة اليها
يكون واقعتها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبها ابتداء فكذا
بعد وجوبه وعن الخامس بالمنع من عدم قبول الموقت النسخ فانه جائز عند الاشاعرة كما لو قال صوموا
هذه السنة ثم ينسخ في شعبان واما على رأي المعتزلة فنمنع من عدم قبول التأبيد مع القول بجواز النسخ فاذا
المكلف التأبيد الجهل انما جاء من قبل نفسه لا من مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التأبيد بشرط عدم الناسخ
سلمنا اقتضاءه الجهل في حق العبد لكن عند الاشاعرة انه لا قبيح منه تعالى ثم منعوا قبحه اذا اشتمل على مصلحة زائدة
على مفسدة الجهل من زيادة الثواب باعتقاد الدوام والعزم عليه والانقياد لامتثال الحكم كما في الامر والنهي والخبر
تعيينه وهو لجواز ان يخلق فينا العلم الضروري ببطلانه وعن السادس بان فيه نظرا فان الرفع ان صح يقع الا في
حالة العدم وان عني بالاعدام فهو متقدم بالذات على العدم تقدم العلة على المعلول وقيل انا وان اطلقنا لفظ الرفع
في النسخ انما نعني به انقطاع استمرار المنسوخ وازالة الخطاب الدال على الانقطاع لا استمرار وفيه نظر لا يستلزم
الجانب الفرد وهو عندنا باطل وتوجه على اثبات النسخ ببيان لا رفع وعن السابع ان الطاعة والمعصية ليسا من صفات
الافعال مطلقا بل من حيث صدورها من العبد امتثالا للامر او للارادة على الخلاف فالفعل الصادر من المكلف اذا كان
مأمورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله كان معصية وعن الثامن انه مراد في وقت ومكروه في وقت ولا استحالة في ذلك على
ذلك ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة قال قاضي القضاة في الامر المؤبد يقتضي
اعتقاد وجوب العبادة ابدا والعزم على ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط كون الفعل مصلحة واجاب من قال
ان ذلك منع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة بان ذلك غير مانع لانه يجوز ان يضطرنا الى قصد نبيها ان شريعته
لا تنسخ ويجوز ان يعلم ذلك بان يقول شريعتي مصلحة ما بقي التكليف وبان ينقطع الوحي واجاب عن قولهم انه لا بد من
بيان النسخ الياسا بان الالباس انما يثبت اذا لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف اليه وما لا يحتاج اليه لا يجب
بيانه فلا الباس في ترك بيانه وليس يحتاج المكلف في حال الخطاب الى معرفة وقت ايقاع العبادة وبيان العبادة ينقطع
بالعجز ولا يعلم متى يطرأ ولم يكن في ذلك التباس فكذا في النسخ فان قلت الامر بالفعل مشروط بالتمكن قلنا والامر بالعبادة
مشروط بكونها مصلحة فان قلت انا نعلم كونها مصلحة بالامر فاذا كان الامر مؤبدا قلنا انما علمنا كون الفعل مصلحة من
جهة ان الحكيم امر به ... عليه فان دل الامر المؤبد على دوام المصلحة دل ايضا على دوام التمكن وبان الثاني
قد فرق بين النسخ وبيان وصف العبادة فان من امر غيره بان يخدمه وظيفة في كل يوم لم يلزمه ان يبين له في الحال متى
ينقطع ذلك ولا يجوز ان لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض ابو الحسين على الاول بان يعلم ان الامر المؤبد مصلحة
بشرط الامر المؤبد فيلزم ان يعتقد وجوب فعله ابدا من غير اشتراط ذلك وعلى الثالث بانه انما جاز ان يعلم الامة
ذلك من قصد نبيها فالنبي لا بد من ان يعرف ان شريعته لا تنسخ بخطاب او ينتهي الخطاب فلو جاز ان يعترض
الامر المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي او جبرئيل ان الشريعة لا تنسخ بخطاب او ينتهي الى

خطاب فان جاز ان يعترض الامر المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي صلى الله عليه وآله او جبرئيل
ان الشريعة لا تنسخ وانما يعلم ان الوحي منقطع اذا قال النبي صلى الله عليه وآله شريعتي دائمة ولا نبي بعدي فان جاز تأخير
بيان النسخ مع تناول الامر لجميع الاوقات جاز ان يكون مراده لا نبي بعدي الا فلان وتأخر بيان هذا التخصيص
وقوله شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يقتضي ظاهره دوام المصلحة بشرعه مدة التكليف كما يفيد ذلك الامر بها ابدا
امر الحكيم بالفعل يدل على تعرفه مصلحته في الاوقات التي امر بالفعل فيها كما ان خبره عن كونه مصلحة يدل على ذلك فان
تأخير بيان نسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه لا يحتاج ايضا في حالة ورود العموم المخصوص والخطاب
المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج الى ذلك عند الفعل فان قلت يحتاج في تلك الحال الى بيان صفة العبادة
وتخصيص العام ليعلم من دخل تحت العام ومن لم يدخل تحته وليعلم صفة ما كلف ونعتقد بيان ذلك مجملا قلت وكذا
تأخير بيان النسخ يخل باعتقاد العبادة مادامت البحث الثالث في جواز النسخ في القرآن اتفق الناس على ذلك وخالف
ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول ان آية الاعتداد بالحول منسوخة بآية الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب
بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول لاعتدت به والا بقي الحكم في بعض الصور كان
تخصيصا لا نسخا وهو خطأ فان عدة الحامل تنقضي بوضعه ولو وضعت بعد الاجل من وضعه ومضي اربعة اشهر وعشرة فلو وضعت
لاقل من سنة او اكثر ان فرض انقضت العدة فجعل السنة مدة العدة قد زال بالكلية الثاني امر الله تعالى بتقديم الصدقة
بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله ثم نسخه اجاب ابو مسلم بان زواله كان لزوال سببه وهو امتياز المنافقين عن
انهم لا يتصدقون من المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد بالصدقة واعترض بانه لو كان كذلك لكان من لم يتصدق
منافقا وهو باطل لانه لم يتصدق غير علي صلوات الله عليه ويدل عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم وفيه نظر
فانا نقول يفرق بين من لم يتصدق مع المناجاة ويمنع ذلك في اكابر الصحابة لعدم المدة الثالث امر بثبات الواحد للعشرة
ثم نسخه بالثبات للاثنين الرابع قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان النسخ
والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص
ببعضه ولانه ليس ايراد ما لا ازالة من اللوح المحفوظ فانه قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والقرآن
خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الآية ازالتها من اللوح المحفوظ وكتابة اخرى بدلها لما تحقق
هذا الوصف وانما يتحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث
ان البعض قد يكون احق من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف التلاوة
فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الآيات لا على ما ذكروه وفيهما نظر بمنع مقدمتي الاول فانه يجوز ان لا يرجع
من اللوح المحفوظ ومنع اختصاص النسخ بمعنى الازالة ببعضه والآية التي فيها خير منها من الاخرى التي هي مجردة عن احكام
التكليف مجازا لانها واثبات ما يتضمن التكليف ومنع عدم تفاوت الآيات في الخيرية فالاجود الخامس قوله
تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام اجاب ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او للعذر واعترض بعدم
التخيير بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن غيره من الجهات قد بطلت فكان نسخا السادس
قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والرفع نسخا اما
للتلاوة او الحكم او هما معا لا يقال يجوز ان يكون المراد انزال احدى الآيتين بدلا من الاخرى فيكون التنزيل ابدالا فلا يكون الاعدام بتنزيله
لانا نقول جعل المعدوم سببا غير جائز احتج ابو مسلم بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال
والجواب المراد انه لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتي من بعده ما يبطله لا ما توهمه الفصل الثالث في المنسوخ وفيه مباحث
الاول في النسخ قبل الفعل نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا اختلاف في جوازه لان مثل

لان مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيأمر بفعله في الحال وينهى عنه في المستقبل ولا فرق
بين المطيع والعاصي فحسن توجه الامر والنهي معا الى ما قاله فقد يحسن ان يأمر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يأمر من يطيعه
واذا كان الوامر قد اطاع لجاز النسخ اجماعا فكذا اذا امر فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير
المصالح في المستقبل وايضا فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرائع فالنسخ قد يتناولهم وان عصوا بالترك واذا ثبت
ذلك فيهم جاز في غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته او قبل انقضائه وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض
اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز والحق الاول لوجوه
الاول لو جاز ذلك لزم كون الشخص الواحد مأمورا به منهيا عنه من وجه واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي محال
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المسألة مفروضة فيما اذا امر غدوة بصلاة ركعتين عند الغروب ثم نهاه وقت
الظهر عن صلاة ركعتين عند الغروب فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويكلف واحد
حتى لو اختل شرط منها لم يكن صورة النزاع ولان لو قال صل عند الغروب ركعتين موضوع الامر بالصلاة في ذلك الوقت
غير لعدم شرطها وقال لا تصل عند الغروب ركعتين موضوع النهي عنها في ذلك الوقت لعدم شرطها ولان النهي لو تعلق
بما تعلق بالامر فان كان النهي عنه امرا يلزم منه الاشتهار ووقوع الخلل في متعلق الامر فيكون الناسخ رافعا المتقدم استلزم
مقبولا ما الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا اجمعنا على ان الامر
يجامع النهي عن غيره ما لم يلزم من الاشتهار عند الاخلال بالمأمور به وبيان بطلان التالي ان متعلق الامر ان كان حسنا استلزم
النهي عنه القبيح او الجهل بالعاقبة وان كان قبيحا استلزم الامر احدهما واللوازم ممتنعة في حقه تعالى الثاني اذا امر بالفعل
في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان بانه لم يرد ايقاعه فيكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع
لجواز ان يكون المراد بغير الخطاب ما هو المتحقق الثالث انه يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مأمورا
منهيا عنه والامر والنهي عند المجوزين كلام نفسي وكلام صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا ونهيا بشيء واحد في وقت
واحد وهو محال اعترضوا على الاول بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وهو ممنوع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة لانا نقول انه مبني على رعاية الحكمة في افعاله تعالى
فنقول بل يجوز ان يكون الامر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة ولو سلم عدم خلوه من المصلحة والمفسدة لكن لا نسلم انه يلزم منه الامر
بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه يشتمل على المصلحة بل جاز ان يقال انه يشتمل على المصلحة حالة الامر ويشتمل على
المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة الامر ولا مصلحة حالة النهي وايضا لو سلم الحسن والقبح لكن كما يحسن الامر والنهي
لشيء من المأمور به والمنهي عنه فقد يحسنان ايضا لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى
القرية غدا راجلا ويقصد حصول الرياضة في الحال وعزمه على الاداء والفعل ويقطع عنه النفع عليه مع علمه بانه سيقطع
عنه غدا والامر بالفعل انما يحسن اذا كان كل من المأموربه والامر منشأ المصلحة فلو كان المأمور به منشأ المصلحة دون الامر
او بالعكس لم يكن الامر به حسنا فالامر لما امكان كل منهما منشأ المصلحة حسن منه الامر وقت الوقت الثاني بقي المأمور به
ولم يبق منشأ المصلحة لكن الامر لما صار منشأ المفسدة كان الامر به قبيحا نظرا الى نفس الامر ولذا كان حسنا نظرا الى المأمور
به وذلك كاف في تصحيح ايضا منع اتحاد متعلق الامر والنهي فانه يجوز ان يتناول النهي مثل الفعل الذي تناوله الامر لا الاول
وان الامر تناول اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه والنهي تناول الفعل وان الامر الصلاة في هذا الوقت الخصوص
يقع كل منهما فاذا وقعت على احدهما كانت واجبة واذا وقعت على الاخرى كانت قبيحة فالامر تناولها على وجه الحسن والنهي
تناولها على وجه القبح ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مأمور به بشرط بقاء الامر ومنهي عنه وهذا وجه
مانع ان مختلفان وقال اخرون انه مأمور بالفعل بشرط ان يختار ويعزم عليه وينهى عنه اذا علم عدم اختياره وحصول
ذلك فيعلم الله تعالى بشرط بقاء النسخ وقال اخرون يأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر اما بعد النهي فيخرج

وقال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به مع علمه بان
الحال سيتغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل والكل متقارب وعلى الثاني بان الامر ليس من شرطه
ارادة المامور به وعدم الوثوق باحتمال النسخ ان المراد به انه اذا خاطب بما يحتمل التاويل انا لا نقطع بارادته
لما هو الظاهر من كلام محتمل ولكن يمنع لقينا ههنا فانا نتكلم في المسئلة وان المراد به لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال
ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فغير مسلم وغير ذلك ليس بتصور وعلى الثالث انه يلزم كون الفعل الواحد في
وقت واحد مامورا ومنهيا معا ولا معا الاول ممنوع والثاني مسلم ويمتنع وحدة كلامه تعالى على مذهب عبد الله بن سعيد
وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري احالة قولهم يلزمهم ان يكون الصفة الواحدة امرا ونهيا قلنا انما سميت الصفة الواحدة
هذه الاسما بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها فان تعلقت بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالترك سميت نهيا
وذلك انما يمتنع اذا اتحد زمان التعلق بالفعل والترك اما مع اختلافه فلا والمامور والمنهي وان كان واحدا
محلا لكن زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن
والقبح العقليين وحكمته تعالى قد اثبتناها في كتبنا الكلامية ولولا هذان المقامان انتفت الشرايع بالكلية وبقاء
الامر واشتغال النهي لا يكون وجها في قبح الفعل وحسنه ولو تعلق الحكم على وجه يقتضي مصلحة ومفسدة فان
الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح بالنهي ولا تاثير لهما في الوجوه التي يقع عليها قولهم قد يكون المامور به منشا المصلحة
الامر فيحسن النهي بعد الامر عند كونه معا مفسدة المصلحة قلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما في وجوه الافعال التي
حسن وقبح ولا تاثير لهما في الوجوه التي يقع عليها لانتفائهما وان لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه ولم يوثرا في وجه يقع
الفعل عليه لكنهما دليلان على وجهي الحسن والقبح واذا دلا فلا بد من ثبوت وجه يقتضي حسنهما لان الدلالة انما تدل
على صحته فلا استبعاد في ان يامر الله تعالى بالصلوة وقت الغروب ويكون الصلوة واجبة في ذلك الوقت حتى استمر حكم
الامر بها ولم يرد نهي عنها وان ورد النهي تغير حالها فاذا امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه حتى لم ينه عنها فاذا ورد النهي
اعتقد قبحها ويكون الغرض في هذا التكليف مصلحة المكلف لانا نقول انه تعالى علم انه ان كلفه على هذا الوجه كان مصلحة
له في واجب عليه يفعله وقبيح يجتنبه لانا نقول هذه الصلوة المامور بها ان كانت فعلها في هذا الوقت مصلحة في الوقت
لم يتغير حالها بورود النهي فيجب قبح النهي المتناول لها وان كانت مفسدة في نفسها لم يتغير بتناول الامر واستمرار وجوب
بقبحها فيقبح الامر المتناول لها قوله يمنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق به الامر لا بعينه قلنا انه باطل من وجوه الاول انه
محل النزاع انما المسئلة مفروضة في النسخ الذي هو رفع وليس ههنا رفع الثاني ان المكلف لا يميز بين فعله المثلين في
وقت واحد فتكليف فعل احدهما بعينه وتجنب الاخر المنهي عنه بعينه مع انهما لا يتميزان تكليف بما لا يطاق الثالث
يمتنع ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة لما علمتم من اتحاد حقيقتهما ومتعلقهما قوله الامر يتعلق بالاعتقاد او العزم
قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان العزم والاعتقاد مغايران للصلوة ولا يعبر عنهما بها والامر ورد بالصلوة فلا
يتناولهما لغة ولا شرعا لا حقيقة ولا مجازا الثاني لو كان اسم الصلوة عبارة عنهما شرعا لما تاخر بيانه عن وقت
الخطاب وذلك يخرج البحث عن مسئلة النسخ الى مسئلة تاخير البيان الثالث لا بعد في الامر بالاعتقاد او العزم من
مع عدم وجوب الفعل الذي تعلقا به لانتفاء الفائدة اختبار المكلف لانا نقول حقيقة الاختبار انما يجوز على من لا
يعرف العاقبة ويعلم من يطيع ومن يعصي وفيه نظر فان العلم تابع الرابع لا يحسن ايجاب العزم والاعتقاد على الاطلاق في الفعل
غير واجب لقبح اعتقاد وجوب ما ليس بواجب لا يقال امر بالعزم على الفعل بشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة
هذا التمحل فانه يمكنكم ان تقولوا امر بالفعل بشرط كونه واجبا ولا تقيموا العزم الذي ليس بمذكور وفيه نظر الفرق
بين امرتك بالعزم بشرط كون الفعل واجبا وبين اوجبت عليك الفعل بشرط كونه واجبا الخامس ليس القول بانه امر
بالعزم على الصلوة بشرط كونها واجبة ويتوصل الى ذلك بظاهر النهي باولى من القول بانه نهى عن ارادة الفعل المامور به

المامور به بشرط كونه قبيحا لا يتجدد به امر اخر ويجوز ورود امر اخر ويتوصل الى ذلك بظاهر الامر قوله يجوز ان
يكون للفعل وجهان يؤمر به باعتبار احدهما وينهى عنه باعتبار الاخر قلنا هذا باطل اما اولا فلانه غير محل النزاع
في فعل يتحد الوجه فيه والوقت وجميع الامور المعتبرة فيه واما ثانيا فلانه لا نسخ اذ المامور به والمنهي عنه متغاير فان
على هذا التكليف لم يقع احدهما والتعلقات التي ذكرتموها في وجه التغاير باطلة فان الشرط ما يتصور له وجود وعدم
لا يوجد وما لا بد منه لا معنى لشرطيته والمامور لا يقع مامورا الا عند دوام الامر وعدم النهي فتكليفه بان يفعل
امرتك بشرط ان لا انهاك فكانه قال امرتك بشرط ان امرتك وبشرط ان يتعلق الامر بالمامور وبشرط كون الفعل المامور
حادثا وعرضا وغير ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح للشرطية ولانه تعالى يستحيل ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه لانه تعالى عالم بان
هذا الشرط لا يحصل فلا يامر به والامر بشرط انما يصح ممن لا يعرف العواقب قال الغزالي والعجب من انكار المعتزلة ثبوت
الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعيد منه تعالى بشرط توعده على الطاعة والاثابة بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وكذا
المعصية العقاب بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة وفيه نظر للفرق بين امرتك بشرط ان لا انهاك وهو عالم بالعاقبة و
بين اثيبك ان اطعته وعاقبتك ان عصيت لوقوع الثاني حذرا من فعله بخلاف الاول ولان عدم النهي ليس بوجه يقع عليه
الفعل احتج المجوزون بوجوه الاول انه تعالى امر ابرهيم عليه السلم بذبح اسمعيل عليه السلم ثم نسخه قبل الفعل الثاني قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت دل على انه يمحو كل ما يشاء ومحو على كل وجه فيدخل محو العبادة قبل دخول وقتها الثالث انه تعالى امر النبي صم
ليلة الاسرى بخمسين صلوة فاشار اليه موسى عليه السلم بالرجوع وقال ان امتك ضعفاء لا يطيقون ذلك فاستنقص الله تعالى
فسال الله تعالى ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي خمس صلوات وذلك نسخ قبل الفعل وقبل وقته الرابع يجوز ان
يامر الله تعالى زيدا بفعل في الغد ويمنعه مانع مما يقدر منه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع
واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقيبه بالمنع جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقيبه بالنسخ الخامس انه تعالى
نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة قبل فعلها السادس ان النبي صم صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليهم ثم نسخ ذلك قبل
الرد بقوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار السابع ان الله تعالى امر بالمواصلة في الصوم ستين يوما ثم نسخ ذلك بعد
مضيها وذلك النسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته الثامن قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم احلت لي مكة ساعة من نهار
ومع ذلك منع من القتال فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل التاسع التكليف قبل وقت الفعل لو امتنع لزم ابطال النسخ بالكلية لان كل نسخ
انما هو رفع الحكم قبل وجوده وقبل ان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه والا لزم اجتماع النقيضين فلم يبق النسخ وارد
الا على الفعل قبل حضور وقته وبالجملة فالنسخ انما يتحقق فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ العاشر الطهارة انما يجب
الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت من الصلوة وان كان قد توضا فاي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي والجواب
عن الاول من وجوه الاول يمنع الامر بالذبح بل بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بالامر بالذبح ولهذا قال
صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال قوله اني ارى في المنام اني اذبحك قال
يا ابت افعل ما تؤمر لا بد وان يعود الى شيء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه فكان مامورا به ولان قوله ان هذا لهو البلاء
اشارة الى الذبح لعظم وصف مقدماته بانها بلاء مبين ولقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما احتاج الى الفداء
لانا نقول الرؤيا لا تدل على كونه مامورا بذلك وقوله افعل ما تؤمر يقتضي المستقبل فلا ينصرف الى ما مضى من رؤياه في المنام
واضجاع الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بلاء عظيم والفداء كان لما يتوقع من الذبح الثاني يمنع انه نسخ
فانه روي انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتعداه الى غيره اوصل الله تعالى ما تقدم قطعه ويمنع اشتراط الاتصال للحيوة
في حقيقة الذبح بل هو قطع ذلك العضو مطلقا فانه يقال ذبح هذا الحيوان ولم يمت بعد وايضا روي ان الله تعالى جعل
على عنقه صفحة من حديد فكان اذا امر ابرهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق ولا يتمشى على قواعد المعتزلة لانه تكليف بما لا يطاق الا
اذا كان مامورا بالاضجاع وامرار السكين على الحلق لا بالذبح فيرجع الى الاول الثالث يقال انه منام لا اصل له فلا يثبت به

وهو خطأ فان منام الانبياء وحي يعمل به واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان وحي النبي صم
كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال عليه السلم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وكانت مدة نبوته
ثلث وعشرين سنة فتلك ستة اشهر من نبوته كذلك وقال صلى الله عليه وآله ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان
في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحلام ولانه لو كان حلما لا واجبا لم يجز لابرهيم عليه السلم العزم على الذبح
المحرم بمجرد منام لا اصل له ولما سماه مبينا ولما احتاج الى الفداء الرابع لا نسلم انه نسخ الذبح قبل التمكن من الامتثال
بل كان بعده والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان
ان مطلق الامر يقتضي الوجوب على الفور وان وقت الامر كان مضيقا وامتناع الصغائر على الانبياء واعترض بان
ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم ولانه لو كان موسعا لقضت العادة
بتاخيره ربما انفسخ او موته لكبر سنه وعظم هذا الامر وفيه نظر لان الانبياء عليهم السلم اسرع امتثالا من غيرهم الى الاوامر وان
كان موسعا الان فتقديمه اولى ومنزلة النبوة تمنع من الاخلال بالاولوية ويمنع كون المانع تعلق الامر مطلقا والا
امتنع النسخ عند القائلين بالرفع وعن الثاني بوجوه الاول انها تدل على محو كل ما يشاء وليس فيها ما يدل على انه يشاء
العبادة قبل دخول وقتها مع كونه ممتنعا فان بين امكان مشية ذلك بغير الاية ففيه ترك الاستدلال بالاية الثاني حقيقة
المحو هو محو الكتابة والمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات ويثبت ما اثبتا من الطاعات والمعاصي الثالث قيل المراد محو
البلاء والنكبات بالصدقة على معنى انه لولاها لنزلت الرابع روي انه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما
لا يتعلق بذلك من صلاح الملائكة وعن الثالث بوجوه الاول انه خبر واحد فلا يقبل فيما يجب ان يعلم الثاني انه يقتضي
تبين نفعه العقل وغيره من التشبيه ولا باطل ما يدل على فساده لتضمنه ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق واثباتهم
الثالث انه يقتضي نسخ الشيء قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم به وعلم المكلف يقتضي منع ذلك لانه يجوز هذا النسخ
على ان يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ العزم على امتثاله والاعتقاد لوجوبه وهذا لا يتم الا مع علم المكلف بالتعبد به
اعترض على الاول بان المسئلة اجتهادية فجاز اثباتها بخبر الواحد وعلى الثاني والثالث بانه قد نسخ عن النبي صم بعد علمه
انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به ولكن لم لا يجوز امتناعه وفائدة الثواب والعقاب باعتقاد الوجوب والعزم على فعله مبني
على رعاية الحكمة في افعاله وفيه نظر لانها وان كانت اجتهادية لكن قصة المعراج من الامور الشهيرة وكان يجب اشتهار روايته
الدال على تاخير العلم والنسخ على النبي صلى الله عليه وآله وعزم حينئذ في منع القبيح من النسخ حتى الامر قبل تمكنهم من العلم بما كلفوا به
فلا معنى لذكره هنا وحكمته تعالى ثابتة في علم الكلام وعن الرابع بمنع ان يامره بفعل ثم يمنعه عنه لانه اما ان يامره مطلقا او بشرط
زوال المانع فان كان الاول فمنعه بعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال وان كان الثاني فلا امر بالشرط لامتناع
توقعه من العالم بعواقب الامور على ما تقدم ويخالف هذا ما اذا امر جماعة ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان يمنع بعضهم
من الفعل لكنا نستدل بهذا المنع على ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا مكلف به ولا يجوز ان يمنع جميعهم وعن الخامس ان
النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا نقل ان عليا عليه السلم ناجى رسول الله صم بعد ان قدم الصدقة ولهذا عاتبهم الله تعالى
بقوله ءاشفقتم الى ان قال فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فعلم ان وقت الفعل كان قد حضر سواء ناجاه غيره او لا وعن
السادس بامكان ان قوله فلا ترجعوهن ورد بعد مضي وقته كان يجوز ان لها جرى اليهم فيكون النسخ واقعا بعد
وقت الفعل وقد روى الواقدي ان ابا جندل لما رده النبي صم الى قريش خرج جماعة من اسلم من قريش فكان يمنع
وقدم البرة على اهل مكة فارسلت قريش الى النبي صم بان يردها الاوله ابا جندل والنفر الذين معه اليه وان لا يرد عليهم
احدا هاجر اليه فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين اليهم لانهم اشترطوا ذلك وشرطوه حتى كرهوا زال الشرط فلم
يجب ردهم ولم يكن ذلك نسخا وعن السابع بان نسخه قبل الستين يعني انما علم انه عني بالستين بعضها فلم يكن المراد الفعل
الا في بعض السنة فيكون النسخ بيانا ان المراد بالخطاب على وجه يكون الامر متناولا غير ما تناوله النهي وليس كذلك اذ

اذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من اوقات الفعل لانه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الامر فيتحد متعلق الامر والنهي
وعن الثامن ان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوعه فيها لعدم وجوب ايقاع المباح فلا يمتنع ان يكون
نهى عن القتال بمكة بعد تلك الساعة على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال بل لعل المراد به اباحة
قتل قوم معينين كابن خطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة القتال وعن التاسع بمنع تكليف من يعلم موته
قبل تمكنه من الفعل وعن العاشر بمنع الملازمة والفرق ظاهر فان وقوعه بعد الامتثال يشعر بعدم ارادة ما بعده من
خطاب التكليف بخلاف ما لو تقدم التعلق وعن الحادي عشر بان الطهارة لم يجب على الواحد منا لاجل وجوب الصلوة
عليه فكيف يكون كذلك وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلوة وجوبها عليه بل انما يجب الطهارة لظن وجوب الصلوة
وهو يظن وجوبها عليه لظن جواز النسخ وفيه نظر فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارة بل الصادق والتحقيق ان
وجه وجوب الطهارة ان كان هو الصلوة منعنا وجوبها وورود الخطاب بها على من احرم قبل تمكنه من الصلوة لكن في ذلك
مظنون والمعلوم توجه الامر بالطهارة فيتعلق منا بوجوبها وان لم يعلم بقاء المتطهر **البحث الثاني** في ان اثبات البدل ليس
شرطا في النسخ اعلم انه كما يحسن النسخ الى البدل كذا يحسن نسخا الى غير بدل له منعا للحقيقة مثلا فالقوم والبدل فيتناول
المبدل كالتوجه الى بيت المقدس والكعبة وقد لا يتناوله كصوم عاشورا ورمضان لانه تعالى نسخ وجوب الصدقة بين يدي
النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل في ذلك كله ولان المقتضي للمنع
زائل والمقتضي للجواز ثابت فيثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو باطل لان النسخ
هو الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه كغيره ولان الامة سمت رفع صدقة المناجاة نسخا ولا
بدل هناك واما انتفاء حسنه وهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل
كما يجوز في ذلك وان قام مقامها اخر ولان قبح العقل بينهما فان نسخها الى غير بدل كما جاز الى بدل واما العدم وقوعه في الشرع
فهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز احتج المانعون بالسمع والوقوع واما السمع فهو باطل لانه
في الشرع بل لا يدل على بطلان ذلك ولم يوجد في الشريعة ما يدل على المنع احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها
والجواب ان نسخ الاية يفيد نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها او مثلها وليس نسخ الحكم ذكر وفيه نظر لان النسخ شرعا هو
رفع الحكم والاصل حمل الالفاظ الشرعية على ما وضعت لا على العرف اللغوي والوجه في الجواب ان يقال يجوز ان يكون نفي
الحكم واسقاط التعبد خيرا من ثبوته في ذلك الوقت **البحث الثالث** في جواز النسخ الى الاثقل ذهب المحققون الى ذلك خلافا
لبعض اهل الظاهر وبعض الشافعية ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز لنا انه تعالى في ابتداء الاسلام خير بين الصوم
والفدية بالمال واوجب الصوم حتما ثم حتم الصوم عينا ولا شك ان التعيين اثقل من التخيير ونسخ الحبس في البيوت
بالجلد والرجم وهو اشق وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد بان يثبت الواحد لعشرة ونسخ جواز تاخير
الصلوة عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وهو اشق وكانت الصلوة ركعتين
عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتجوا بوجهين الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها اي
سواء الثاني قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم والجواب لا نسلم ان الاخف مطلقا خير بل الاشق خير
لكثرة ثوابه وكونه اصلح في المعاد وان كان اثقل في الحال واليسر محمول على اليسر في الاخرة لئلا يتطرق اليه تخصيصات كثيرة وكذا
التخفيف **البحث الرابع** في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ذهب اكثر العلماء الى ذلك ونقل عن شاذ من المعتزلة
المنع لنا العقل والنقل اما العقل فلان التلاوة حكم شرعي يثاب المكلف عليه قال صم من قرا القران فله بكل حرف
منه عشر حسنات والحكم ايضا شرعي وقد بينا امكان اختلاف الاوقات في تبعية المصلحة لعبادة معينة اليها فيكون العبادة مصلحة
في وقت ومفسدة في اخر ولهذا جوزنا النسخ فجاز في هاتين العبادتين ان يكونا مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر وجاز
ان يكون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة في بعض الاوقات دون بعض وان يكون احدهما مصلحة في وقت

في احدهما استبعاد في نسخهما معا ونسخ احدهما كغيرهما من العبادات واما النقل فما روي من نسخ التلاوة خاصة فيما
نقل من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس بن مالك في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا
انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم واما العكس فكالاعتداد
بالحول وثبات الواحد للعشرة والصدقة قبل المناجاة الى غير ذلك من الآيات والفائدة فيه حصول العلم بانه تعالى انزل
هذا الحكم وجهة شرعه على عباده واما نسخهما فما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة احتجوا بان الحكم مع التلاوة
يتنزل منزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم فكذا
هنا ولان بقاء التلاوة خاصة يوهم بقاء الحكم فيؤدي الى اعتقاد الجهل وهو قبيح من الحكيم ولان بقاء التلاوة دون الحكم
يستلزم خلو القرآن من الفائدة ولان بقاء الحكم خاصة يشعر بان الدلالة لا تبقى ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت اشعر ذلك
بارتفاع الحكم وهو تعريض المكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ عبث حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه والجواب
منع التساوي بين العلم والعالمية والمفهوم والمنطوق وبين التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم واما
ثبوته بعد عدمها وانما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخ الحكم دليلا ويمنع انتفاء الفائدة وقد تكون
الحكمة خفية او للثواب على تلاوتها والجهل لازم لو لزم من انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع ويمنع العبث وقد سبق
البحث الخامس في نسخ الخبر منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واجازه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى
وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا
بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وهذا جائز اجماعا سواء كان ما نسخ تلاوته
او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ
تكليف الاخبار به مما لا يتغير مثل لو كلفنا الاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان
ذلك حكم شرعي فجاز اختلافه الاوقات فيه بان في بعضها مصلحة وفي بعضها مفسدة وذلك كما لو ... الخ
على الخبر بعضهم وانما جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة الى الازمان وهل يجوز ان ينسخ
تكليفنا بالاخبار بما لا يتغير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه الحق المنع وعليه العدلية كافة لانه كذب فيقبح منه تعالى تكليفنا
به واطبقت الاشاعرة على جوازه وجعلوا ان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم اما ما يتغير فانه يجوز
ان يؤمر بالاخبار بنفيه امر ثابت ان يخبر به مثل ان يؤمر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار عن ايمانه وفي هذا الاطلاق نظر
والوجه ان يقال بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائط التناقض فيه ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان
كان لمدلول الخبر فتحصل فائدة الخبر ومدلوله اما ان لا يتغير كالاخبار عن الله تعالى وصفاته وهذا لا يجوز نسخ
الفوائد فيه اجماعا لان الاخبار عن زوالها كذب واما ان يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابلغ فانه يجوز
نسخه في المستقبل لان المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة قائم هنا فيثبت مقتضاه وان كانت غير
احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه
يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدل لنا في المستقبل بان المراد بالتابيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند
الخصم او مطلقا عند آخرين واما الماضي فيجوز ان يخبر تعالى بانه عمر نوحا الف سنة ثم يبين انه اراد البعض ثم يبين لنا
في المستقبل انه عمره الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد
وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع آخرون من نسخ
الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ
مبينا لاخراج ما تناوله اللفظ عن المراد بعضه كما في الامر والنهي احتج المانعون بان نسخ الخبر يوهم الكذب بخلاف
الامر والنهي والجواب ايهام الكذب انما يلزم لو اعتقد المدلول ان السامع التقابس فلا واذا التقابس هنا ثابت لان قولهم العقبات ابدا

المراد في ابد مادل ظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد بذلك مدة معينة كالامر والنهي فاما
المقيد بها اذا كان مؤبدا ثم نسخه لم يلزم البداء لانا نقول انما يلزم البداء لدلالة النهي على ان الامر يتناول ما تناوله
النهي لانا نقول والدليل انا نسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناول ما تناوله والدليل انا نسخ والا لتعارض المتعلقات
ادى الى الكذب كما اقتضى البداء في الامر والنهي احتج الفارقون بان الخبر انما دل على الاحكام في معنى الامر بالفعل فان
معنى امركم ونهيكم ووجب عليكم سواء بمعنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا فرق بينهما فان كان احدهما مستلزما
للكذب كان الآخر كذلك وقولهم معارض بمثله فان قولكم انما دخل النسخ على الخبر لانه في معنى الامر معارض بقولنا
انما دخل على الامر لانه في معنى الخبر عن وجوب الفعل وفيه نظر فان احدا لم يقل ان النسخ دخل الامر لرجوعه الى
الخبر الى الخبر بخلاف العكس والتحقيق ان مدلول الخبر حكاية عن المخبر تابع له وهيئة مطابقة المخبر عنه سواء كان
ماضيا او مستقبلا فالخبر عنه ان قبل التغير بحكم كان نسخا في اصل الخبر بالصادر وفيه بالتبعية لكن ذلك لا يسمى
في الحقيقة قال الجبائيان لو قال اهلك الله عادا ثم قال ما اهلكهم كان كذبا والجواب اهلاكهم عن تكرر فان قال
ما اهلك بعضهم كان تخصيصا في الاشخاص لا تخصيصا في الازمان بخلاف الخبر عن تكرار الفعل تذنيب قال القاضي القضاة
يبعد ان يبقى وجوب الفعل وتحريم العزم على اداءه الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة ويحتمل ان يحرم علينا الرد الى العقاب
لا انه لا يكون الفعل واقعا على امر انه يوعد عليه الامع مقارنتها البحث السادس يجوز ان ينسخ الامر المقيد بالتابيد
ذهب بعض الناس الى انه تعالى لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر لوجوه
الاول لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص المندرجة تحته
وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو
الحكمة الداعية الى جواز التخصيص الثاني النسخ انما يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار وهو الدليل على ان المراد
به الاستمرار المتتابع ووروده على المرة الواحدة ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار وكما جاز
دخول النسخ على هذه الالفاظ اما المقارنة اشعار النسخ لها او من غير مقارنة على الخلاف المذهبين كذا جاز دخوله
على لفظ التابيد ولا معنى للفرق بينهما الثالث العادة في لفظ التابيد انه مستعمل في الامر المبالغة في طول الزمان
فانه المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا واحبسه ابدا وامض الى السوق ابدا احتج المخالف بوجوه الاول لفظ
التابيد يفيدنا استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فجرى مجرى ان ينص الله تعالى على وجوب العبادة في كل
وقت من تلك الاوقات على سبيل التنصيص فكما لا يجوز النسخ هنا فكذا ثم الثاني لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز
دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن في التقييد به فائدة الثالث لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد
لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة الرابع لفظ التابيد يفيد الدوام اذا وقع في الخبر فان الخبر بلفظ يفيد التابيد لم
يجز نسخه فيجب في الامر مثله والجواب عن الاول بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا واحتمال التخصيص في اللفظ العام
دون تناوله لكل فرد فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت وايضا فان ذلك منع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من
كونه لفظا يفيد الاستدامة اما بنفسه او بدلالة الامتناع وروده على المرة وايضا منع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت
بعينه بل هو في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد
الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه كما يعلم بعد التخصيص ان المراد ليس
العموم المبالغة فيه كذا يعلم بعد النسخ ان المراد من التابيد تاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار الكلي
وعن الثالث انه انما يتم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم والطريق ممنوع وهما ممنوعان لما بينا من انه يفيد المبالغة في
الاستمرار ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله تعالى فينا العلم الضروري بالدوام او يقترن
باللفظ قرائن تفيده وعلى قول ابي الحسين طريق آخر انه لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد به بعض الازمان اما مجملا او

مفصلا وعن الرابع بالمنع في الخبر ايضا فان افادة الدوام فيها لا يمنع من قيام الدلالة على ان المراد به غير ظاهره كما
في جميع الفاظ العموم البحث السابع في امتناع نسخ جميع التكاليف اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام
العقل الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلفه الله تعالى اصلا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز
تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان عرف العارف به يمتنع عليه النهي عن
نهيه فان تحريم معرفته يتوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا
ان يكلفه بمعرفة شيء من المرادات على خلاف ما هو به لانه محال ويجيء فيه ما ذكرناه في الخلاف في الموضعين كالاول هل
يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة
ما يجب استمراره على وجه لحسن الافعال اما لصفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل او لكونه لطفا لا
يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة كافة لحسن والقبح ورعاية الحكمة في افعاله تعالى فان
هذه الاحكام انما هي صفات ذاتية لا يجوز تبدلها ولا تغيرها وربما يتفرع على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه
بالعقل وان اسلام الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في
افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله تعالى بعد ان كلفنا تعبدنا ان ينسخ عنا جميع التكاليف
منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
عليه فيبقى التكليف بالضرورة ممتنع عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ فلا يمتنع نطق النسخ
بجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ البحث الثامن في استحالة نسخ الاجماع ذهب اكثر الناس
الى ذلك وجوزه الاقل لنا ان الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله لانه ما دام حيا لم ينعقد الاجماع من دونه
لانه صلى الله عليه وآله سيد المؤمنين فاذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره فالاجماع انما ينعقد بعده صلى الله عليه وآله ويستحيل حينئذ نسخه بالكتاب
والسنة لاستحالة تجددهما بعده صلى الله عليه وآله وفي زمانه صلى الله عليه وآله لا اجماع وبعده يستلزم حكم جميع الامة على
خلاف الكتاب والسنة فيكون باطلا بالاجماع لان اتفاقهم لا يكون من دليل قطعا وان كان عن دليل فان كان موجودا حال
انعقاد الاجماع والاول لزم كون الاول خطا وهو محال وان لم يكن موجودا استحال تجدده لا يقال ينتقض باجماع الامة على
تسويغ العامي بالاخذ باحد قوليها ثم على تحريمه لو اتفقت على احدهما فالثاني ناسخ للاول لانا نقول انما سوغت العامي الاخذ
باي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين فكان الاجماع الاول مشروطا بعدم ذلك الشرط فاذا انتفت ذلك الشرط
الاول فانتفى لانتفاء شرطه من غير نسخ وبالقياس لان شرط صحته عدم الاجماع فاذا وجد لم يكن القياس صحيحا فلا يصح نسخ
به ولان القياس لا بد له من اصل والحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل حدث بعد الاجماع الاول او سابق عليه فان
كان بعده فدليله اجماع او قياس لاستحالة تجدد النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وان كان قياسا فله اصل آخر
تسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع الاول وصحة القياس
مشروطة بعدم الاجماع الاول على ما قدمنا ونسخ الاجماع الاول به يتوقف على صحته وهو دور ممتنع وان كان سابقا فعقل
اهل الاجماع عن دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطا وهو محال وعلى راي الامامية الاجماع انما يتحقق
بالمعصوم لانه سيد المؤمنين فالعبرة بقوله ولا يجوز نسخه لعدم تجدد دليل من كتاب او سنة بعد النبي صلى الله عليه وآله والقياس والاجماع
يرجع قولنا المعصوم قال المرتضى ان الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعده فلا حاجة الى ذلك ... تبارك قال
مثل الوحي وبعده والنسخ للقياس والادلة بل الاحكام مجاز ان يثبت حكم دليل بالاجماع قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية تنزل
البحث التاسع في نسخ القياس منع قاضي القضاة من نسخ القياس ومنعه الحنابلة لان القياس مع الاصل فلم يجوز
رفعه مع بقائه انه لا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ولانه انما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال ان القياس ان كان معلوم
العلة جاز نسخه لان النبي صلى الله عليه وآله لو نص على ان علة تحريم الربا في البر هي الكيل وامر بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الربا

في تحريم الربا في الارز فكما جاز ان يحرم الربا في الارز ثم نسخ جاز ان ينسخ عنا تحريم الارز المستفاد بعد العلة
المنصوص عليها فيمنع من قياسه على البر ومنعت الامامية منه لانه ليس دليلا عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس
موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وآله بان يكون قد نص على اصل كتحريم بيع البر بالبر متفاضلا ويتعبد الناس بقياس غير البر على
البر بواسطة الكيل مثلا بامارة يدل عليه فاذا قضى بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر امكن نسخه بالنص على
اباحة بيع الارز وبالقياس على ما نص من اباحته من الماكولات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونها ماكولا باماراة
هي اقوى من امارة التحريم وان كان بعده بان يؤدي اجتهاد مجتهد بعد البحث من الادلة الى تحريم شيء ثم يطلع على
نص او قياس ارجح او اجماع متقدم او يختلف الامة على قولين قياسا ثم يجمع على احدهما فان اجماعهم الثاني رافع لحكم القياس
الذي اقتضاه القول الآخر ثم رفع حكم قياسه الاول فان ذلك لا يسمى نسخا وهذا كله انما يتم على القول باصابة
كل مجتهد حيث انه يتعبد بالقياس الاول ثم رفع ومن منعه لم يكن القياس الاول متعبدا به عنده وقيل علة القياس ان
كانت منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص وبقياس في معناه ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي صلى الله عليه وآله لعدم
علمه بالناسخ بعد في معنى النص فيكن نسخ البحث فانه كان متعبدا بايقاع ما اوجبه ظنه فرفع حكمه في حقه بعد
علمه بالناسخ لا يكون نسخا متجددا بل ظهر انه كان منسوخا وبين الامرين فرق وان كان مستنبطة بنظر المجتهد فحكمها في
حقه ثابت بالخطاب فرفعه في حقه بعد الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا على قول ان النسخ رفع حكم
خطاب وان شارك النسخ في رفع الحكم وقطع استمراره سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لا البحث العاشر حكم الفرع هل
يبقى مع نسخ حكم اصل اختلف الناس في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهبت الحنفية الى بقائه
لنا بيني والوجه الاخير لنا ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل
خرجت المستنبطة عن الاعتبار فبطل تابع الاعتبار قالوا يلزم فيما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث
بتبعيته رفع حكم الفرع لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس باطل سلمنا لكن انما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو
افتقر الحكم في دوامه الى دوام سببه وهو ممنوع سلمنا لكن ينتقض بالاب فان ولد الصغير تابع له في الاسلام والكفر ولا يلزم من
زوال اسلام الاب زوال اسلامه والجواب ليس رفع حكم الفرع بالقياس على رفع حكم الاصل والا لافتقر الى علة جامعة بل
يرفع لانتفاء علته والحكم انما افتقر بقاؤه الى دوام علته كالعلم والا فالاجماع على انه لا بد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو
انتهت حكمة الحكم قطعا امتنع بقاؤه بعدها وانما يجب دوام احتمال الحكمة وحيث اعتبارها لاستحالة بقاء الحكم بحكمة غير
معتبرة واذا انتسخ حكم الاصل زال اعتبارها وليس اسلام الاب علة لاسلام الولد ولا دوام اسلام الاب معتبرا في دوام
اسلام الابن حتى يلزم من الانتفاء ولان المرتد يحكم المسلم البحث الحادي عشر في نسخ الفحوى اتفق الناس كافة على جواز
النسخ بفحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الدال على تحريم الضرب نفس اللفظ المفيد للتحريم من
جهة اللغة يجوز ان يقع النسخ به وان كان يدل من جهة الاولى فهو آكد من اللفظ فجاز النسخ به ايضا واتفقوا على جواز
نسخهما معا وانما اختلفوا في جواز النسخ باحديهما فقط الاصل دون الفحوى وبالعكس واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل
يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى تابع فلا يتصور بقاؤه مع ارتفاع متبوعه واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه
القاضي عبد الجبار فجوزه تارة لانه جرى مجرى التنصيص على تحريم التافيف والضرب فكما يجري بها رفع حكم احدهما
لا يفيد رفع حكم الآخر ومنع اخرى وهو اختيار ابي الحسين لئلا ينتقض الغرض من تحريم التافيف الاعظام فلو سوغ
الضرب نقض غرضه وقال المرتضى لا يحسن ان يقال لا تقل لهما اف واضربهما لكن يحسن لا تضربهما ولن قلت لهما اف فيجوز
نسخ الاكثر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه ثم قال او غير ممتنع ان يقال الغالب فيما بينا يخالف لمصالح الدين فيه الامتناع ان
يمنع من التافيف في الشاهد لا لاجل التزخيم والتمنع من الاضرار بل لان يجامع شدة الاضرار الاكثر ومصالح الدين
غير ممتنع ان تختص تارة بالاكبر والاخرى بالاصغر فالاولى جواز نسخ كل منهما مع تبقية صاحبه وفيه نظر لان البحث في المفهوم

وهو الذي عرفنا الغرض وثبوته في محل السكوت او اولوية ثبوته فيه فح يمتنع نسخ الاصل مع بقاء الآخر وقيل اثبات
تحريم الضرب في محل السكوت ان ثبت بالقياس فان نسخ حكم الاصل موجبا رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله
وان لم يثبت بذلك نسخا فان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل فان رفع حكم التابع لا يوجب رفع متبوعه وان ثبت
باللفظ فدلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان [illegible] ان
ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فامكن ان يبقى حكم احدهما لا يستلزم رفع حكم الاخرى والبقاء اذا كانت
دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق امتنع بقاء الفرع مع رفع الاصل ولان الغرض اعظام الابوين فرفع حكم الفحوى
يخل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق الا انا نقول دلالة الفحوى وان كانت تابعة لكن نسخ حكم المنطوق
ليس نسخا للدلالة بل للحكم ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا انها تابعة لحكمه مع دلالته باقية بعد نسخ حكمه
كما كانت قبل نسخه فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغايته يلزم من نسخ
حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتافيف غاية الغرض تخصيصه بالذكر
تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الآخر وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف
ورفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص ونسخ الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها
يستلزم ابطال ذي الغاية **الفصل الرابع** في الناسخ وفيه مباحث الاول في حده يطلق الناسخ على الناسخ على الدلالة الناسخة
فيقال الله تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس كما قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها وقال فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم
فيقال وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان نسخ الكتاب بالسنة
اي يعتقد ذلك وعلى طريق النسخ فيقال القرآن ناسخ للسنة وآية كذا ناسخة آية كذا وكذا خبر الرسول صلى الله عليه واله وفعله
وتقرير الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في الله تعالى
او في الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في الطريق فقالوا في حده الناسخ قول صادر من الله او من رسوله
او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا
مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعالى وان كان هو الدليل فهو الطريق ولكل
واحد اطلاقه على ما شاء وقد حده قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ونقض [illegible] فانه طريق الى النسخ سواء كان متواترا او احادا
قال ابو الحسين قال ويخرج منه خبر الواحد لانه لا يوصف بانه دليل على الحقيقة وبما دل على نسخ الحكم الثابت بالفعل ويلزم ان يكون
العجز ناسخا لانه دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت وان يكون الامة اذا اختلفت على قولين فسوغت للعامي الاخذ
بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذلك ناسخا لانها كانت دالة على اباحة تقليد الطائفة الاخرى ثم حده هو بانه قول
صادر عن الله تعالى او منقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله
او بنص او فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا [illegible] وان كان الامارة
يوصف بانه يفيد ازالة مثل الحكم الثابت ويخرج منه اتفاق الامة بعد الخلاف لان قولها ليس صادرا عن الله تعالى وعن رسوله
ولا يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس بقول ولا فعل منقول عن الرسول صلى الله عليه واله ولهذا لا يلزم عليه العجز المزيل للحكم ولا
تقييد الحكم بغاية او شرط او صفة او استثناء لعدم تراخيه ولا البداء [illegible] الحكم ولا ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد
ثم قال انا نسخت ذلك الامر فان ذلك مثل الحكم الا انه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وفيه نظر [illegible]
غلط والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك
مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا **البحث الثاني** في شرائط الناسخ على الاجمال هي امور الاول ان يكون خطابا فارتفاع الحكم

الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم ما دام حيا فلا يحتاج الى الرفع الثاني ان يكون متراخيا الثالث وقيل بعد
الوقت لا قبله عند المعتزلة خاصة الرابع ان يكون على خطاب [illegible] التخصيص لاستحالة اتحاد متعلق الامر والنهي فلا
ان يكون رافعا المثل بالمثل بل ان يكون رافعا فقط ولا ان الناسخ القرآن ان يكون قرآنا ولا في ناسخ السنة بل يكفي ان يكون
صحيح النسخ بل لا ان يكون نصين قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر وان لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا
ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا المنسوخ من كل وجه حتى لا
ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كل منهما بالاباحة وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون
رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكونا بالفحوى [illegible] وظاهره **البحث الثالث**
في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة اتفق القائلون بجواز النسخ جميعا على جواز نسخ الكتاب بمثله [illegible] كآية
المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وغير ذلك واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقال بجوازه ووقوعه
اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج
الشافعي واكثر الظاهرية واحمد بن حنبل في رواية الى الامتناع ذلك لنا ان كل واحد منهما دليل موجب للعلم والعمل وكما جاز نسخ
الكتاب بمثله جاز نسخه بالسنة [illegible] الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ
بالرجم الثابت بالسنة وهو ضعيف اما اولا فلانا منع من نسخ القرآن بالخبر الواحد [illegible] فلجواز نسخه بقرآن نسخت تلاوته كما
روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لولا ان يقال زاد عمر في كتاب الله
[illegible] لكتبت الشيخ والشيخة [illegible] على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يكن قرآنا
لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم [illegible] الشيخ والشيخة [illegible] بالتواتر [illegible] المتواتر
بالآحاد ممتنع لانا نقول [illegible] باب الآحاد وغايته اجماع الامة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل
دليل على وجود الناسخ المتواتر [illegible] لم يظهر [illegible] نسخ
تلاوته والتحقيق ان لفظ الآية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا لا
نسخا [illegible] واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث ناسخ لآية الوصية
وهو ضعيف [illegible] لو كان متواترا لبقي الى الآن [illegible]
لم يبق متواترا [illegible] على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد احتج المانع
بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر بانه ياتي بخير منه او مثله [illegible] ان يكون من جنسه كما
لو قال لا آخذ منك ثوبا الا آتيك بخير منه فانه يفيد انه ياتي بثوب خير منه وجنس القرآن قرآن وبانه المنفرد بالاتيان
بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلامه دون السنة التي ياتي بها الرسول ولان قوله نأت بخير منها يفيد ان الآتي
الآية والسنة ليست خيرا من القرآن ولان قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير يدل على ان الآتي بخير منها هو المختص
بالقدرة على الآتي وهو القرآن دون غيره الثاني قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية [illegible]
عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الآية بالآية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس
من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام الخامس قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القرآن
لا ينسخ بالسنة الرسول لانه يوجب [illegible] السنة انما وجب اتباعها بالقرآن وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول
فخذوه وقوله فاتبعوه فهي فرع القرآن فلا يرجع عليه بالابطال كما لا ينسخ القرآن والسنة بالقياس المستنبط منهما
الثامن القرآن اقوى من السنة لان معناه وقع معنى الحكم واقره صلى الله عليه واله ولان لفظه معجز ولوجوب [illegible]
من الجنابة والحيض على تاليه [illegible] فلا يرفع بالاضعف والجواب عن الاول من وجوه الاول قال ابو هاشم

نات بخير منها او مثلها ان ذلك الخير يكون ناسخا فجاز ان يكون مغايرا له يحصل بعد النسخ ويجوز ان الآية دلت على
ترتيب الاتيان بذلك الخير على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخها مرتبا على الاتيان بذلك الخير دار الثاني قال ابو هاشم
ايضا المفهوم من نسخ الآية نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه لا يطلق النسخ على نسخ حكمه وبقية تلاوتها [illegible]
الآية بل نسخ حكمها وفيه نظر لان الناس يطلقون النسخ على آية المناجاة وتلاوتها باقية الثالث منع كون الخير
من جنس الآية المنسوخة والمثال معارض بمثل ما ان يقول ما آخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه فانه لا يقتضي ان الذي يعطيه
به من جنس الثوب [illegible]
[illegible] فان الرسول لا يأتي بشرع الحكم الا عنه تعالى
كالقرآن فان المثبت لهما هو الله تعالى وليس المراد من نسخ الآية بخير منها لعدم التفاضل بين الآيات في الخيرية
بل ما في كونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم القرآن المنسوخ ويكون اصلح في التكليف
انفع للمكلف والله تعالى هو المتكفل من تبديل الحكم والتلاوة والاتيان بخير منه سواء كان ظهوره بالقرآن والسنة
هو المتفرد بالقدرة عليه وعن الثاني ان النسخ نوع من البيان كما ان التخصيص نوع منه لمشاركتهما في مطلق التخصيص وايضا
يحمل لتبين على معنى ليظهر لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه بين لكل شيء حتى المنسوخ واظهار المنسوخ اعم من ان
بالقرآن ولانه صلى الله عليه واله [illegible] كونه ناسخا والتحقيق ان يقول النسخ اما ان يكون بيانا
او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره منه صلى الله عليه واله لان الآية مختصة بما يحتاج الى البيان
وعن الثالث ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقرآن او السنة والتحقيق انه لا حجة في هذه الآية لدلالتها على الملازمة
بين التبديل وقولهم بالافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالآية وعن الرابع انها لا تدل على امتناع نسخ
القرآن بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها من الوحي وان كانت لا تتلى وعن من يتهم
[illegible] فالنبي صلى الله عليه واله مفتر عنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل
لهذه التهمة [illegible] وعن الخامس انها تدل على انه لا ينسخ الا بوحي ونحن نقول بموجبه لان السنة عندنا من
[illegible] وما ينطق عن الهوى وعن السابع ان السنة لم تنسخ اصلها بل غيره ولا امتناع فيه لان
القرآن دل على وجوب اتباعه فاذا حكم بنسخ الآية وجب اتباعه فيه ولانا لا نسلم برفع القرآن بل حكمه وحكمه ليس اصلا لها
فان ارتفع ليس الاصل وعن الثامن ان ما ذكرتم لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم
خصوص السنة على عموم الكتاب وكذا لو تعارض [illegible] مقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على ان السنة
الناسخة ليست منافية للقرآن بل مبينة ومخصصة للازمان **البحث الرابع** في نسخ السنة المتواترة بمثلها وبالقرآن اتفق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة وتحققها ووجوب الرجوع اليها واما نسخ السنة
بالقرآن فذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية وللشافعي قولان احدهما [illegible] منع جوازه عقلا
ووقوعه سمعا لنا وجوه الاول انهما دليلان من الله تعالى قطعيان فكما جاز نسخ احدهما بمثله جاز بغيره الثاني ان
التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قرآن يدل عليه الا قوله فاينما تولوا فثم
وجه الله وليس دليلا عليه بل على التخيير بين الجهات اعترض بجواز وجوبه بقرآن نسخت تلاوته او نسخه بالسنة
ايضا ولا يلزم من ثبوت التوجه الى الكعبة بالكتاب ان يكون التحويل من بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر ان تحويله عن
بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة فانه كان يقلب وجهه في السماء انتظارا ما يوحى بعد التحويل والجواب [illegible]
ذلك [illegible] باب اثبات النسخ [illegible] من الادلة [illegible] ان ما من ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ
بدليل آخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ [illegible] وانما حكمنا بالنسخ في الآية [illegible]
فيها للمصلحة والاقتران لانها طريق صالح للارتفاع [illegible] الارتفاع فيسند اليها وفيه نظر لان الطريق الدال

الدال على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجب [illegible] في شيء حكما بثبوته فيه [illegible] الباب واما المنسوخ فانه
ما نافيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره الثالث قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ تحريم المباشرة بالليل
على الصائم في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا بالسنة الرابع نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء
ثابتا بالسنة الخامس صلوة الخوف [illegible] في القرآن ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انقضاء القتال حتى قال
يوم الخندق وقد اخر الصلوة شغلونا عن الصلوة الوسطى ملأ الله قبورهم نارا السادس قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار
نسخ ما كان صلى الله عليه وآله قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما رده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من
الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار [illegible] السابع لو امتنع
فاما من حيث القدرة او [illegible] من حيث الحكمة والقسمان باطلان اما الاول فان يقال انه تعالى لا يوصف بالقدرة
كلام ناسخ لسنة نبيه [illegible] فهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام
فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فبان يقال لو نسخ الله تعالى كلام نبيه لنفر عنه
اوهم انه لم يرض بسنته وهو باطل لان النسخ يرفع الحكم بعد استقراره [illegible] من هذا التوهم لانه لو لم يرض بها
سنة [illegible] بنسخ سنته بمثلها احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يدل
على انه كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان المنسوخ فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان القرآن بيانا للسنة فيكون كل منهما
لصاحبه والجواب لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان الابلاغ لانه عام في كل القرآن بخلاف بيان المراد
التخصيص بالمجمل سلمنا لكن [illegible] **البحث الخامس** في النسخ في خبر الواحد اتفق القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد
على جواز نسخ خبر الواحد بمثله وقد وقع في قوله صلى الله عليه واله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها واتفق
على نسخ خبر الواحد بالمتواتر من القرآن والسنة واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته [illegible]
اهل الظاهر وقال الباقون بالجواز خلافا لهم لان الخبر طريق الى معرفة الاحكام ويخصص العموم المتواتر والنسخ نوع منه
لا استبعاد في ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا احادا والتحقيق ان خبر الواحد ليس هو الناسخ بل كلام
الرسول صلى الله عليه وآله هو الناسخ وانما وصوله الينا بالآحاد وقد تعبدنا الله تعالى بالعمل بخبر الواحد ولا فرق بين ان يرفع الحكم
عن بعض الاشخاص وبعض الازمان واما عدم الوقوع فلوجوه الاول ترك الصحابة العمل بما [illegible] حكم الكتاب قال علي
صلوات الله عليه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت واعترض بانه لا يلزم من امتناع العمل بخبر [illegible] امتناع
العمل به مطلقا ولعل ذلك لعدم الدراية بصدقها وفيه نظر فان خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا [illegible]
العلم لزم رده مطلقا بل الاعتراض [illegible] الثاني الآحاد ضعيف والمتواتر اقوى فلا يرفع الاضعف الاقوى
ونقض بالتخصيص ولانه ان ضعف من حيث كونه احادا الا انه اقوى من جهة خصوصه والظن الحاصل من الخاص اذا كان احادا
اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كونه محتملا للغلط وتطرق الضعف الى
العام من جهة تخصيصه واحتمال ارادة بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق التخصيص الى العام اكثر من تطرق
الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد من الخبر الواحد اقوى الثالث النهي عن العمل بخبر الواحد فلا يكون ناسخا
والجواب [illegible] احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع رفع البعض
بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص بيان ان ما تناوله [illegible] مرادا من العام الثاني خبر
الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتاخر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باخبار الآحاد
وقد وقع في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما [illegible] عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ
بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله كتب عليكم اذا حضر [illegible] منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع [illegible]

منسوخ بابعد الاجليين ولانه لجاز نسخ الكتاب بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر [illegible]
القائل بالفرق الرابع قيل اهل قبا نسخ القبلة بخبر الواحد علم [illegible] الرسول صلى الله عليه وآله الخامس كان رسول الله
ينفذ الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ والمنسوخ السادس الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع
فالحكم [illegible] فجاز نسخ الاية به كما جاز [illegible] والجواب عن الاول بالفرق بين النسخ والتخصيص بالاجماع ودليلهم دل
على جوازه العقلي اما الوقوع فالاجماع منع منه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع به بخلاف الواحد فجاز ان يكون هذا الاتفاق
مانعا من ترجيح خبر الواحد وعن الثالث بالمنع من النسخ في هذه الايات لان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي [illegible]
الغاية [illegible] فلم يكن النهي بعده نسخا وقوله لا تنكح المراة على عمتها مخصص [illegible] وقوله لا
وصية لوارث [illegible] جاز ان يكون الاجماع [illegible] ثم لم ينقل ذلك الخبر
استغناء بالاجماع عنه [illegible] استغناء بالاجماع عنه فلا يمتنع ان
يكون الخبر مقطوعا عندهم ثم ضعف نقل اجماعهم على العمل بموجبه [illegible] وعن الرابع لعلهم
قبل وقوع الواقعة [illegible] خبر الواحد [illegible] القرائن ما افاد العلم [illegible]
بان القبلة [illegible] وعن الخامس باحتمال ان يكون [illegible] وعن السادس بان ما ثبت من الاجماع
من كون الحكم باخبار الاحاد معلوما اذا كانت واضعة لحكم الكتاب **البحث السادس** ان الاجماع لا يقع ناسخا [illegible]
الاكثر خلافا [illegible] ان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل
اما الاول فلا [illegible] وقوع الاجماع على خلاف النص خطأ واما الثاني فلان الاجماع
ان اقتضى كون الاول وقع خطأ استلزم تخطئة الاجماع [illegible] وان اقتضى كونه [illegible] الغاية فالاول [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] الحكم الموقت الى غاية [illegible] الاجماع [illegible] تلك الغاية بنفسه فلا يكون
الاجماع ناسخا [illegible] واما الثالث فلانا [illegible] القياس حكما ثم اجمعوا على خلافه [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد فقد زال شرط صحة القياس
الحكم [illegible] نسخا [illegible] بالقياس [illegible] علينا العمل [illegible]
ليس [illegible] حكم القياس [illegible] النسخ [illegible] عدم [illegible] الاجماع شرطا في القياس [illegible]
النسخ [illegible] الناسخ [illegible] الدليل الاول [illegible]
نسخ احتجوا بان الاجماع دليل قطعي شرعي [illegible] النسخ به كالقران والسنة المتواترة وبان ابن عباس [illegible]
[illegible] الام من الثلث بالاخوين [illegible]
[illegible] بالاجماع والجواب عن الاول [illegible] بالقياس [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] **البحث**
السابع في ان القياس لا يكون ناسخا اختلف الناس في ذلك [illegible] بطلان القياس [illegible]
كثيرة [illegible] النسخ بدليل ظني [illegible] فقال يجوز النسخ
بالقياس [illegible] المقطوع [illegible] المظنون [illegible]
[illegible] النص [illegible] كان [illegible]
[illegible] الثاني [illegible] بان العتق [illegible] صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] العتق [illegible] المعلوم [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] النبيذ [illegible]
[illegible] بالقياس [illegible]

والمفيد من الامامية [illegible] القياس على العلة المنصوصة [illegible] اصل القياس وهو الذي اختاره نحن لنا على المنع انه لا يجوز
ان ينسخ كتابا ولا سنة ولا اجماعا بالاجماع ولا قياسا اخر [illegible] الاول [illegible] ان القياس
الاولى ليس بقياس [illegible] الترجيح [illegible] وان لزم منه رفع حكم [illegible] معنى النسخ
ليس بنسخ [illegible] النسخ [illegible] الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا
فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين نسخ وجوب [illegible]
[illegible] نسخ حكم النص بالقياس [illegible] بالقياس كالتخصيص والجواب [illegible]
[illegible] القياس [illegible] والقياس [illegible] الاجماع
[illegible] خبر الواحد [illegible] **تنبيه** [illegible] المعلوم بالمظنون [illegible]
[illegible] القياس [illegible] النص [illegible]
[illegible] اجماع الصحابة على ترك القياس [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible] **البحث الثامن** في طريق معرفة الناسخ و
المنسوخ [illegible] بالتاريخ [illegible] النسخ [illegible] ناسخ لذلك او هذا
منسوخ [illegible] والتاريخ [illegible] المتكان [illegible]
[illegible] الان خفف الله عنكم [illegible]
[illegible] التاريخ [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
في سنة كذا الثاني ان [illegible] المتقدم [illegible]
هذه الاية نزلت قبل الهجرة [illegible] الثالث [illegible] الصحبة [illegible]
[illegible] قال قاضي القضاة [illegible]
العقل [illegible] قال القاضي عبد الجبار
ايضا اذا قال الصحابي [illegible] المتواتر [illegible] المعلوم كما يقبل شهادة
في الاحصان [illegible] الرجم [illegible]
وان كان [illegible] شهادتها [illegible]
بالشيئين [illegible] الناسخ [illegible]
[illegible]
[illegible] القاضي [illegible] الثالث [illegible]
هذا الحكم ثم نسخ [illegible]
ان معين الناسخ [illegible] منسوخ [illegible] الرجوع اليه [illegible]
[illegible] الرابع [illegible]
في المصحف [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] متاخرة [illegible]
اسلام احدهما اسبق **البحث التاسع** في ان الناسخ [illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] اتفق الناس
على [illegible] بالحكم الاول [illegible]
قبل [illegible] النسخ [illegible]

انا نعيد الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل والوجه الاول لنا وجوه الاول التكليف
مشروط بان الشرع [illegible] لان [illegible] النسخ اسقاط حق [illegible]
كالطلاق والعتق الثاني نسخ الحكم اباحة تركه الذي هو حق الشارع [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] الحكم [illegible] الرفع [illegible] النسخ
العلم بالنسخ [illegible]
[illegible]
لا يعلم [illegible] الاباحة [illegible] الطلاق [illegible] احتج المخالف بان النسخ [illegible]
حكم الخطاب السابق [illegible] الواجب [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الحكم السابق [illegible]
[illegible] بلوغ النسخ اليه [illegible]
[illegible] المنسوخة [illegible]
[illegible] رسولا [illegible]
الرسل [illegible] العبادة [illegible]
[illegible] بلوغ النسخ
اليه [illegible] بالعلم [illegible]
[illegible] **البحث العاشر** في ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا اعلم ان الزيادة اما ان يكون
مستقلة بالمزيد عليه او منفصلة والاول اما ان يكون [illegible] في الشريعة [illegible]
[illegible] الصلوة [illegible]
[illegible] القاذف [illegible] المنفصلة فكزيادة صلوة سادسة [illegible]
[illegible] الزكوة [illegible] الاخيرة [illegible]
اهل العراق زيادة صلوة سادسة على الصلوة الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه يجعل
ما كان وسطى غير وسطى [illegible] قاضي القضاة [illegible] العبادات [illegible]
الاخيرة [illegible] الاطلاق الشرعي على الوسطى [illegible]
بخلاف ما ذكره [illegible] الركعتين وزيادة العشرين [illegible]
على [illegible] الزيادة نسخ
[illegible] قاضي القضاة ان كانت الزيادة [illegible] المزيد عليه [illegible]
المزيد عليه [illegible]
[illegible] التغريب [illegible] الزيادة [illegible] المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا [illegible]
[illegible] المستقبل [illegible] التغريب [illegible] الزيادة
التي [illegible] المزيد عليه [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] السارق [illegible]
من جهة دليل الخطاب او الشرط [illegible] صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم زكوة فانه
يفيد نفي الزكوة من المعلوفة بدليل الخطاب فاذا اوجبت الزكوة في المعلوفة كانت نسخا [illegible]
في الزيادة على النص يقع في مواضع [illegible] الاول في معنى النسخ الثاني في اسمه الثالث في حكمه اما الاول [illegible]

[illegible] الزيادة على النص [illegible] معنى النسخ ام لا والحق انها يفيده لان معنى النسخ [illegible]
[illegible] من الاحكام لان اثبات كل شيء [illegible]
لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما الثاني [illegible] هل الزيادة على النص يسمى نسخا ام لا والحق ان
[illegible] الزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة [illegible]
سميت الزيادة نسخا [illegible] وان كان عقليا لم يسم نسخا واما الثالث [illegible]
اثبات الزيادة على النص بخبر الواحد وقياس [illegible] كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد
والقياس [illegible] بخبر الواحد [illegible]
[illegible] النسخ [illegible]
[illegible] القياس [illegible] حكم النص [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] بخبر الواحد [illegible] الزيادة [illegible] بخبر الواحد [illegible]
[illegible] بالاصول [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] شرعيا [illegible] الزيادة
معلوم بالعقل [illegible]
[illegible]
بالبراءة الاصلية [illegible] الزيادة [illegible] شرعيا فلا يكون نسخا [illegible]
اثباته بخبر الواحد والقياس [illegible] النسخ [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] التكليف [illegible] الشهادة [illegible]
وقبول الشهادة [illegible] بخبر الواحد [illegible]
[illegible] الشهادة [illegible] خبر الواحد والقياس [illegible] وجوب الزيادة [illegible]
[illegible] نسخا [illegible] المتواتر [illegible]
بخبر الواحد والقياس [illegible] اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس **الحكم الثاني** [illegible] عتق رقبة [illegible]
بالايمان [illegible] التقييد [illegible] عتق الكافر [illegible] عتق الكافر
عن الخطاب فان كان [illegible] التقييد خبر واحد او قياسا [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] تخصيصا [illegible] خبر الواحد والقياس [illegible]
[illegible] التقييد [illegible]
[illegible] عتق الرقبة [illegible]
[illegible] نسخا [illegible] **الحكم الثالث** [illegible]
قطع رجل [illegible] بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخا **الحكم**
الرابع [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] الذم على تركه [illegible]
[illegible] الاصل [illegible]
على ان الاصل [illegible] بالقياس وخبر الواحد [illegible]

لانه ان التخيير فاما على صفة التخيير او التضييق فان كان الاول لم يتجدد شيء يخرج عن الغرض ولا ان كان يجب عليه
تبيينه وان كان الثاني فتحريم عليه لتركه وهو حكم شرعي فرفعه يكون نسخا ولان الامر اما للوجوب فيفيد حظر تركه
واما للندب فيفيد اولوية الفعل فرفعها رفع حكم شرعي وكذا التخيير بين شيئين ثم جعله بينهما وبين ثالث اما لو قال تعالى
هذا الفعل واجب وحده او قال لا يقوم غيره مقامه فان اثبات بدله ثانيا يرفع حكما شرعيا لان قوله واجب وحده
صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره يرفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد والقياس واما التضييق بعد التخيير كايجاب
رمضان عقيب التخيير بينه وبين الفدية فقال السيد المرتضى انه نسخ لان احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي وهو جيد
قيل ان التخيير بين الواجب اولا وغيره كان نسخا ولو اثبت بدلا ثالثا لما وجب على التخيير لم يكن نسخا وليس بجيد الحكم الرابع

فضلا عن العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل سلمنا العلم بكل واحد لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بان يرجع
الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع بل الاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية او لامر اخر سلمنا معرفة كل قول
معتقد لكن بحيث يجمع اهل كل بلدة عن قولهم بعد الخروج منهم الى غيرهم مثل فتوى اهل البلدة الاخرى [illegible] لا يحصل
الاتفاق لانا [illegible] انقسام الامة قسمين وافتى احدهما بحكم والاخر بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا والنافي بالعكس لم يحصل
الاجماع بل لو اتفقوا اجتماعهم كلهم في بلدة ورفعوا اصواتهم دفعة واحدة بافتاء ذلك الحكم لم يفد بالاجماع مع امتناع هذا

[illegible]

لا ترجحنا وقوع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لا اثم عليهم في احاد العقلاء **البحث الرابع** في حجج الجمهور على كونه
حجة احتج الجمهور على كون الاجماع حجة وان مجموع الامة معصوم مع انتفاء عصمة كل واحد منهم بوجوه الاول بحجة انه تعالى
على قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيثبت ان في التحريم لقبح الجمع بين المحرم والمطلق في
الوعيد فلا يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وهو عبارة عن متابعة
من لا يعتبر مخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن النقيضين والاعتراض
من وجوه الاول لا نسلم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل جاز اشتراط التحريم بمشاقة الرسول لا مطلقا ولا
يلزم ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لاباحة الشرب مطلقا ويعطف الاقبال اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما
عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيلهم واجبا عند المشاقة والثاني باطل لان المشاقة ليست الا معصية كيف
كانت والا لكان كل عاص مشاقا له بل هي الكفر وتكذيبه وان كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو
باطل لان العمل بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين الضدين و
محال لانا نقول لا نسلم ان تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم وجوب اتباع سبيلهم عندها لثبوت [illegible]
معنى عدم الاتباع ومنع امتناع وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة وانها لا تحصل الا عند الكفر لكن لا ينافي الكفر
تمكين العمل بالاجماع لان الكفر كما يكون بالجهل بصدقه عليه السلام فقد يكون بغيره كشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات و
الاستخفاف بالنبي مع الاعتراف بصدقه ونبوته وانكاره نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وكل ذلك لا ينافي العمل
بالاجماع سلمنا المشاقة فلم قلتم انها مانعة من التكليف فانه تعالى كلفنا بالايمان ومن جملته تصديق الله تعالى في جميع
ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وكذا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ء
انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك كانوا مكلفين بالايمان ومن جملته تصديقهم في هذا الخبر الثاني ان الاية انما تدل
على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر المشاقة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف
الاتباع فيجب اشتراط التبين في التوعد على الاتباع بمقتضى العطف واللام في الهدى للاستغراق فلا يحصل التوعد على
اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملتها الدليل الذي ذهب الجمهور الى الحكم باعتباره فلا يبقى
فائدة الاجماع ولان من قال لغيره اذا ظهر لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ان ظهور صدقه شرط في اتباعه فكذا هنا وجب
ان يكون تبين صحة اجماعهم شرطا في اتباع اجماعهم واذا توقف التمسك بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحته
عليه ضاعت فائدته الثالث يمنع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين لان لفظي الغير والسبيل ليسا للعموم
سلمنا للعموم لكن يسقط الاستدلال لانه يصير التقدير كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين
استحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب بل الاية تدل على [illegible]
في البعض وهو حق تحريم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير سبيل
المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين والذي غايره هو الكفر فلزم من الاية منع اتباع غير سبيل المؤمنين فيما
صاروا به مؤمنين كقولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وهو المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما به صاروا
به صالحين ولا يفهم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شيء حتى في المباحات كالاكل والشرب وايضا الاية نزلت في
رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض المنع من الكفر الرابع لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وليس
اجماعا فيبقى مجازا وليس بعض المجازات اولى من بعض وايضا لا يمكن حمله على اتفاق الامة لعدم المناسبة بين
الطريق المسلوك واتفاق الامة على حكم شرعي وشرط المجاز المناسبة سلمنا لكن يجوز حمله مجازا على الدليل الذي لاجله
اجمعوا لان اجماعهم ان لم يكن عن دليل كان خطأ وان كان عن دليل حصل بسبيل المؤمنين والاستدلال عليه فليس حمله

حمله على الفتوى اولى من حمله على دليل الفتوى بل هذا اولى للتناسب بين الدليل والطريق فان الحركة الفكرية في
مقدمات الدليل موصلة للعلم كايصال الحركة البدنية في الطريق المسلوك الى المطلوب فتقتضي الاية وجوب اتباعهم
في سلوك طريقهم الذي لاجله اجمعوا عليه وهو الاستدلال بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده حجة الخامس لا يمكن حمله
على العموم ولا لفظ المؤمنين والا لزم تطرق التخصيص الى الاية لعدم دخول العوام والصبيان والمجانين في
الاجماع السادس لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم لان لفظ غير وان استعمل [illegible]
تكثر في الاصل للوصف وهنا واسطة وهي ترك الاتباع لا يقال ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل
المؤمنين لانا نقول ان غير المؤمنين تركها اتبع غير سبيل المؤمنين فمن ترك اتباع سبيلهم اتبع غير سبيلهم لانا نقول
شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركه
اتبع غير سبيل المؤمنين اما من تركه لدلالة دليل على وجوب ذلك الترك او لانه لم يدل شيء على متابعة المؤمنين فتركه
على الاصل لم يكن متبعا لاجله فلا يدخل تحت الوعيد السابع يمنع دلالة الاية على متابعة المؤمنين في كل الامور لوجوه
الاول لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لناقض الاباحة الثاني اهل الاجماع قبل اتفاقهم يجوز البحث
عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وبعده منعوا منه فلو وجب اتباعهم مطلقا لزم اهل الاجماع قبل اتفاقهم يجوز
البحث عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وبعده منعوا منه فلو وجب اتباعهم مطلقا لزم اتباعهم في نقيضه
لا يقال الاجماع الاول كان مشروطا بعدم الاتفاق على حكم واحد فلما اتفقوا زال شرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه
لانا نقول المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف لعدم الاجماع لزم اشتراط تجويز
وجود الشيء بوجوده ولانه لو جاز اشتراط احد الاجماعين جاز اشتراط الاخر وحينئذ فلا يستقر اجماع ما الثالث الاجماع
ان لم يكن عن دليل كان خطأ فلا يكون حجة وان كان عن دليل لم يكن هو الاجماع لانا ما نفرض حكمهم ودليل الحكم متقدم عليه
وعلى نتيجته واذا كان غير الاجماع وجب اتباعهم في الاستدلال على الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع اتباعا لغير
سبيلهم فاذن تعميم المتابعة يستلزم التناقض ونحن نقول بالمتابعة في البعض وهو الايمان لوجوه الاول لو قال اتبع
سبيل الصالحين فهم فيما به صاروا صالحين الثاني حمل الاية عليه يقتضي كون ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حمل على الحكم
الشرعي كان فيما سيصير سبيلا لهم لعدم تحققه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله فالحمل على الاول اولى الثالث لو قال
السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل هؤلاء ويشير الى قوم متظاهرين بطاعة الوزير فهم منه اتباعهم فهم سبيلهم
في طاعة الوزير دون ساير سبيل الثامن لفظ المؤمنين جمع معرف بلام الجنس فيفيد الاستغراق ولان اجماع
البعض غير حجة اجماعا ولان اقوال الفرق مختلفة فكل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيمة فلا يكون
اجماع كل عصر حجة لا يقال المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون لان من لم يوجد ليس بمؤمن لانا نقول اذا وجد
اهل العصر الثاني لم يكن اهل العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على اهل الثاني التاسع الاية نزلت في
زمن الرسول صلى الله عليه وآله فتكون الاية مختصة بمؤمني ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة والتمسك بالاجماع انما
يقع بعد وفاة الرسول عليه السلام فلم يثبت بقاء الموجودين عند نزول هذه الاية الى بعده واتفاق اقوالهم بدلالة الاية
على صحة ذلك الاجماع لكنه غير معلوم فيخرج من الاحتجاج للعلوم خلافه لموت كثير منهم في حياته العاشر لا يمكن
كل المؤمنين في كل عصر لعدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين بل بعض مؤمني كل عصر وهو العصر الحادي عشر الايمان
عبارة عن التصديق القلبي وهو خفي عنا فكيف نعلم كون المجمعين مصدقين والاخيرة تصديق اللسان يجوز كذبهم
بالقلب واذا جهلنا ايمانهم لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على المعتزلة وايضا القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب
لانه غير معلوم ايضا ولان الامة اذا اجتمعت لم يعلم كونهم مستحقين الثواب الا بعد العلم بصدقهم في ذلك الحكم اذ لو جوزنا
خطاهم ولو بكونه كبيرة جوزنا خروجهم عن استحقاق اسم الثواب واسم الايمان فاذن لا يعرف ايمانهم الا بعد معرفة كونه حكم

صوابا فلو استفيد كونه صوابا من اجماعهم دار لا يقال يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان مثل
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن لانا نقول اسم المؤمن على المصدق باللسان مجاز فاذا جاز حمله عليه جاز ان يحمل على
اخر وجاز ان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما لو قال اتبع سبيل
الصالحين اراد اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين لا وجوب اتباع سبيل من يعتقد كونه صالحا
الثاني عشر دلالة الاية على الاجماع ظنية لما تقدم من ان دلالة الالفاظ ظنية والمسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيها
بالظني ولا يمكن جعل المسألة ظنية لان احدا لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح القول ظني بل بعضهم نفى كونه دليلا
وبعضهم جعله قطعيا فكونه ظنيا مما لم يقل به احد والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الايات والاخبار واجمعوا
على ان منكر ما يدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان من تاويل ثم يقطعون بان ما عليه الاجماع يكفر مخالفه و
يجعلوا الفرع اقوى من الاصل الثالث عشر انها معارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فالايات الدالة على المنع
الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله وان تقولوا ولا تاكلوا اموالكم والنهي انما يصح عن المتصور واما السنة
فوجوه الاول قوله عم لا تقوم الساعة الا على شرار امتي الثاني لم يذكر معاذ الاجماع ولو كان دليلا شرعيا لذكره و
لنبيه عليه السلام لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة الثالث قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض
الرابع قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد لكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس
رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا الخامس قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى
السادس قوله عم من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاخبار تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات
واما المعقول فوجهان الاول كل واحد يجوز عليه الخطاء فالجميع كذلك كما ان كل زنجي اسود وكذا المجموع الثاني الاجماع
ان كان لا لدلالة [illegible] على نقل دليلها القطعي لانه اجمعوا لاجله
فلا يبقى في الاجماع فائدة وان كان لامارة لزم اتفاق الخلق على مقتضى امر ظني وهو ممنوع لاختلاف احوال الناس فيها كما
في الامتناع من اكل الامارة وان كان لا لهما كان خطأ والجواب عن الاول ان التوعد ليس مشروطا بالمشاقة لان المعلق على
الشرط ان لم يعدم بعدمه حصل غرضنا والا كان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا عند عدم المشاقة وهو باطل
لان خلاف الاجماع ان لم يكن خطأ فلا شك في انه ليس صوابا مطلقا وفيه نظر لان التوعد اذا كان مشروطا بالمشاقة
فانتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو التوعد ولا يلزم منه كون مخالفة الاجماع صوابا لامتناع [illegible] وفيه بحث
واعترض ايضا بانه لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه فيكون
حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين ثابتة عند عدم مشاقة الرسول وان ورد في عدم هذه الحرمة عند عدم المشاقة لم يلزم
جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة لان كانت الحرمة عدما عندها انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل
المؤمنين لا يوجب جواز كل اتباع لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني حق التوعد بالاول يحصل به [illegible] وايضا [illegible]
بل لان تعليق الحرمة بالمشاقة بل ترتب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكورين بمجموعهما ولا يلزم منه ترتبه على كل واحد منهما
منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه وعن الثاني ان تبين الهدى ليس شرطا في ايجاب متابعة سبيل المؤمنين بل هو شرط
لحوق الوعيد بالمشاقة لا في اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يلزم تساوي المعطوف والمعطوف عليه في شرط العطف
عليه سلمنا لكن الهدى الذي هو شرط هو دليل الوحدانية والنبوة لا دلائل احكام الفروع وان لم يكن دليل الفروع شرطا
في لحوق الوعيد على المشاقة لم يكن شرطا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن هنا ما يمنع منه وهو خروج هذه
الاية مخرج المدح للمؤمنين وعلى ما ذكره السائل يبطل ذلك فانا لو عرفنا ان قول ابي حنيفة في بعض الاحكام هدى لزمنا القول
بمثله ولا فضيلة لهم فيه ولان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا للعصمة بالدليل لانا لسنا متبعين
لليهود والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام لانا لم نذهب اليه لاجل قولهم وفيه نظر لان مع الدليل يمكن

على من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المشاقة ويتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين
له الهدى الموجب لعدم المتابعة يحصل الغرض من العطف ومثله حسن وهو الظاهر من الاية وعن الثالث ان العموم
حصل من اللفظ والايماء اما اللفظ فمن وجهين الاول لو قال من دخل غير داري عشرته فهم العموم لصحة استثناء كل دار
لداره الثاني لو حمل على سبيل واحد وهو غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم وحمل كلام الشرع على ما هو اكثر فائدة اولى
خصوصا مع ان عرف هذه اللفظة العموم واما الايماء فلان في ترتيب الحكم على اسم مشعر بكون المسمى علة لذلك فعلم
الهدى كون اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم الحكم لعموم هذا المقتضى قوله لو حمل على الكل سقط الاستدلال قلنا انما
يلزم ما قلتم لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد فلا ومعلوم ان المتبادر الى الفهم ان من قال من دخل غير داري فله
درهم لم يفهم انه اراد من دخل جميع الدور المغايرة قوله المراد المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا
مؤمنين وهو الكفر قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه ولانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل المؤمنين فيما
صاروا به مؤمنين فلو حملنا الاتباع عليه لزم التكرار وقوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وفيه نظر لان لفظة غير وسبيل لا خلاف في انهما ليسا من الفاظ العموم والاستثناء للصلاحية وانه قرينة ولا اجمال لفهم
فيما صاروا به مؤمنين ويمنع علية الاسم والفاظ العموم لكل المجموعي لا لكل واحد واحد واصالة البراءة خرج المجموعي منها
فيبقى الاخر على الاصل والتكرار لو حمل على قوله فيما صاروا به مؤمنين لتوجه الذم على الكفر وعلى ترك الايمان الذي به
يستحق المدح فكان للمخالفة اثر في توجيه الذم وبالخصوص [illegible] اذ اقتضت مخالفة المؤمنين المقيدين بالعقل وخصوص السبب
وان لم يوجب التخصيص لكن يضعف معه العموم وعن الرابع بمنع كون السبيل الطريق لقوله هذه سبيلي ادعوا الى سبيل ربك
سلمنا لكنه غير مراد هنا واهل اللغة يطلقون السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه في القول والعمل فيحمل عليه [illegible]
عمم مجاز اخر [illegible] متابعتهم في الاستدلال بدليلهم قلنا الامر باتباعهم في الاستدلال بدليلهم [illegible] اتفقوا
عليه حق ولان من اثبت الحكم بالدليل لم يكن متبعا لغيره وفيه نظر فان اهل اللغة نصوا على ان الطريق والاصل الحقيقة
وقوله هذه سبيلي وسبيل ربك مجاز قطعا وكذا [illegible] الحركة الفكرية ولا يلزم من صحة الدليل [illegible]
كليا قالوه والاتباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال وعن الخامس بما تقدم في العموم وفيه نظر لان العموم
ان كان ظاهرا الكثير ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن السادس بان العرف قاض بان قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين
امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا سبيلهم كان ركيكا نعم لو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين
لم يفهم الامر بمتابعة سبيلهم ولهذا يصح لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم ففرق بين لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين
لا تتبع سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشأ الفرق كون الاول كالسالب البسيط والثاني كالموجب المعدول فرجع
كون الاول اعم لكن لا مدخل للعموم هنا اذ كونه امرا باعتبار صدقه في غير سبيل احد اصلا وعن السابع بان الواجب اتباع
سبيل المؤمنين في الكل لصحة الاستثناء ولانه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة
بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء وتخصيص المباحات [illegible]
لا يخرج كونه حجة في غيرها ولا امتناع في اشتراط جواز الاختلاف بعدم وقوع الاختلاف ولا يلزم من جوازه مثله في سائر الاجماعات
لان اهل الاجماع حققوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يحققوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف و
الاجماع لما اثبتوا الحكم بدليل غير الاجماع فعلوا امرين اثبات الحكم بدليل وتمسكهم بغير الاجماع والاية دلت على العموم
اخرج [illegible] لانعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي ولا يلزم من قوله اتبع سبيل الصالحين
وجوب متابعته فيما به صاروا صالحين لان سبيل الصالح مضاف الى الصالح فهو خارج منه والصلاح جزء من ماهية
الصالح داخل فيه فالخارج غير الداخل سلمنا لكن المتابعة في الصلاح يمكنه دون المتابعة في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد
الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله وقوله لو حمل على الايمان كان حاصلا في الحال قلنا لما بينا عدم جواز

على الايمان صار مجازا باسم ما يؤول اليه والامتناع فيه وقوله السلطان من شاقق [illegible] ويتبع غير سبيل هولا
وعرف المطيعين انما يفهم من ذلك سلمه في طاعته لوجوه فيه [illegible] والفقهاء [illegible] على القرينة العرفية
المحضة وفيه نظر لما تقدم من ان الاستثناء الاخراج الصلاحية الا الدخول وثبوت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل
المؤمنين مبني على العموم وهو المتنازع ويمنع اشتراط حصول وقوع الشيء بوقوعه والا لا ويمنع ان اثبات الحكم بغير
الاجماع مخصوص من الاية والمضاف لا يجب [illegible] من اضاف اليهم بسبب المغايرة ولئن [illegible] الاضافة
والاصلاح ليس [illegible] ان الصالح [illegible] الاضافة [illegible] وان كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في
وليس القول بالتخصيص اولى من هذا المجاز [illegible] التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز خلاف
الاصل في الاتباع ويمنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية فان القرائن [illegible] الذهن عن مقتضى الالفاظ في
الناس ويمنع كون كل المؤمنين هم الموجودين الى يوم القيمة لان المؤمن هو المتصف بالايمان فيكون موجودا وما
سيوجد [illegible] قولنا الموجود [illegible] العصر الاول [illegible] في العصر الثاني انهم كل المؤمنين قلنا
لما سبق عليهم [illegible] انهم كل المؤمنين [illegible] اتفقوا في العصر الاول على تحريم مخالفتهم في جميع الاعصار [illegible]
العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم [illegible] في الاخذ بقولهم فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة
لانتفاء الفائدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة وفيه نظر لان الحقيقة ان كانت الموجودين وقت الخطاب
ولم يكن [illegible] الاستدلال [illegible] في الاعصار [illegible] وجد او سيوجد [illegible]
[illegible] والمنافاة بين الزجر وارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذا كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما
اتفقوا عليه [illegible] الايمان ومن التاسع انه لا يجوز ارادة ايجاب اتباع مؤمني عصر نزول الاية لان
قولهم ان طابق قول الرسول عليه السلام كانت الحجة في قوله [illegible] لغوا والا كان باطلا بل المراد ايجاب العمل
بقول الموجودين في اي عصر كان وفيه نظر لان عدم جواز ارادة مؤمني عصر [illegible] متوقف على صحة الاستدلال بالاية
على ثبوت الاجماع فان من يحمل الاية على مفهومها وهو ويتبع غير سبيل المؤمنين في حضرة الرسول عليه السلام [illegible]
[illegible] لا يكون لقولهم فائدة [illegible] ومن العاشر ان عدم اعتبار قول العوام والاطفال
والمجانين لا يخرج اللفظ عن ارادة الكل [illegible] بدليل ولا يجوز حمله على المعصوم لان الوعيد على مخالفة المؤمنين
[illegible] على الواحد [illegible] الظاهر وفيه نظر [illegible] بدليل [illegible] ارادة الكل [illegible]
[illegible] بالدليل والمعصوم [illegible] في زمان الرسول [illegible] ومن بعده من الائمة [illegible]
[illegible] او باعتبار [illegible] او يحمل على الواحد مجازا كما في قوله وهم راكعون [illegible] عليه السلام
وكذا في [illegible] صلوات من ربهم ورحمة [illegible] وقوله قال الذين قال لهم الناس [illegible]
وهو نعيم بن مسعود [illegible] ظاهر [illegible] بالايمان الثابت [illegible]
[illegible] الاول انه يستلزم المجاز [illegible] العوام والمجانين والصبيان [illegible]
مجاز [illegible] في مواضع كثيرة من القرآن فيكون [illegible] الثاني اختصاص [illegible] بالمجاز [illegible]
[illegible] ولا اختصاص للاية [illegible] الامر بالاتباع [illegible]
[illegible] بالاتباع مطلقا امر بالاتباع فيما يجوز كونه خطا [illegible]
الا المعصوم [illegible] الدليل [illegible] الاجماع ومن الحادي عشر ان المؤمن [illegible]
عليه [illegible] المعارض [illegible] اتباع سبيلهم ولا الاتباع [illegible]
التصديق باللسان [illegible] تكليف محال [illegible] سبيل المؤمنين [illegible]
الظاهر [illegible] تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف [illegible] المعصوم

ومن الثاني عشر ان الاجماع ظني ويمنع الاجماع على انه قطعي [illegible] اعظم الفرعين اقوى من الاصل [illegible]
لا نكفر مخالف الاجماع ولا نفسقه لانه عندنا ظني وفيه نظر لان مخالف الاجماع اما كافر او فاسق عند [illegible]
ومن المعارضة بالكتاب ان النهي خطاب مع كل واحد لا مع الكل ونحن ندعي عصمة الكل لا الكل لا كل واحد [illegible]
النهي لا يقتضي امكان المنهي عنه من كل وجه لانه نهي المؤمن من الكفر مع علمه بانه لا يفعله وما علم انه لا يوجد محال
الوجود وفيه نظر لان النهي كما تناول كل واحد تناول الكل والامكان شرط [illegible] النهي عن المحال [illegible]
ليس بمحال على ما تقدم ومن الاحاديث ان قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار [illegible]
في ذلك الوقت لان كلهم شرار [illegible] بانه لم يكن الاجماع لانه ليس بحجة [illegible] عليه السلام وقوله [illegible]
[illegible] سلمنا لكنه [illegible] خطابا بالقوم معينين [illegible] على الكل [illegible] على كل واحد [illegible]
[illegible] على العموم سلمنا لكن الكل يجوز عليه الخطا وليس كل جائز [illegible] لا يقع [illegible] الخطا [illegible]
انهم [illegible] اجماعهم اما لدليل او لامارة قلنا جاز ان يكون الدليل [illegible] الاجماع [illegible]
عن هذا الوجه الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل لان وسط كل شي خياره [illegible]
[illegible] هذه الامة [illegible] فلو اتفقوا على محرم لم يكونوا خيارا [illegible] من وجوه الاول [illegible]
لان وصف الامة بالعدالة لا يقتضي اتصاف كل واحد [illegible] وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم الثاني
ان وسط كل شي خياره لان العدالة هو فعل الواجب واجتناب المحرم وهو من افعال العبد لكن الله تعالى اخبر بجعلهم
وسطا فيغاير العدالة [illegible] الوسط حقيقة في المتوسط بين شيئين فلو كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك [illegible]
[illegible] اجتناب الكبائر فيصدق مع فعل الصغائر [illegible] الاجماع [illegible] ويوجب انه جعلهم [illegible]
ليكونوا شهداء على الناس والشهادة تجتمع مع الصغائر الرابع سلمنا اجتنابهم عن الصغائر ايضا لكنه [illegible] جعلهم كذلك
لشهادة على الناس وانما يتحقق في الاخرة فيثبت عدالتهم هناك لان [illegible] الاداء لا التحمل ونحن نقول به
فان الامة معصومون في الاخرة الخامس الخطاب توجه للموجودين حين نزول الاية [illegible] خطاب المعدوم
[illegible] عدالتهم دون غيرهم [illegible] الاجماع [illegible] حصول [illegible]
العلم باعيانهم وبقائهم بعد الرسول عليه السلام [illegible] السادس قوله [illegible]
شهداء [illegible] في كل شي بل هو مطلق في المشهود به [illegible] فيكون الاية مجملة [illegible]
السابع سلمنا عدم الاجمال [illegible] في قبول شهادتهم [illegible] العبادات [illegible]
[illegible] العمل [illegible] الاية [illegible] بالفساق [illegible] والصبيان والمجانين اجماعا [illegible]
بعد التخصيص ليس بحجة الثامن [illegible] الاحكام الشرعية [illegible]
الاجتهاد فان ذلك ليس من باب الشهادة في شي وهو المتنازع العاشر اما ان يكون خطابا مع جميع امته [illegible]
القيامة او مع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة الحادي عشر جاز ان يكون المراد ان اكثرهم [illegible]
والجواب عن الاول يمنع انها متروكة الظاهر [illegible] كل واحد عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤها على ظاهرها
وجب ان يكون المراد [illegible] هذه الامة عن العدالة [illegible] لان قوله جعلناكم صيغة جمع [illegible]
الظاهر وفيه نظر فانه [illegible] الظاهر [illegible] بعض الامة لا يقتضي كون الاجماع حجة لاحتمال
دخوله فيهم والخطاب [illegible] الى مجموع الامة لكن المراد بعضهم [illegible] يكون واحدا [illegible] المعصوم [illegible]
ومن الثاني الوسط من كل شي خياره لقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقوله عليه السلام خير الامور اوسطها اي اعدلها
[illegible] عليه السلام اوسط قريش نسبا [illegible] عليكم بالنمط الاوسط وقول الشاعر هم وسط [illegible] الانام [illegible]
قال الجوهري وسطا اي عدلا ولان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين [illegible] الافراط والتفريط [illegible]

[illegible] متوسطة فكان فضيلة ولهذا سمي الفاضل في كل شي وسط وعدالتهم من الله تعالى [illegible] وفيه نظر
لما تقدم من اسناد الافعال الى العبد [illegible] القدرة والالات والالطاف المقربة الى العدالة صح اضافة الفعل [illegible]
ومن الثالث ان بعضهم انكر الصغيرة مطلقا بل كل ذنب حقير بالنسبة الى [illegible] فيسقط السؤال ومن اعترف به قال انه
تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد وتعديله [illegible] مطابقة [illegible] المطلق تعالى
بعدالتهم وجب عدالتهم في كل شي بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة [illegible] الحاكم
معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر وفيه نظر لانه عالم بالباطن والظاهر ووصفهم بالعدالة لا يقتضي امتناع الصغائر
عليهم [illegible] العدالة وليس المقتضي لقبول الشهادة مع الصغائر [illegible] الحاكم ولا المقتضي [illegible] الشهادة
مع الكبائر [illegible] عند الحاكم [illegible] لم يتغير الحكم ووصفهم بالعدالة لا يقتضي الحكم بصحة الشهادة [illegible]
[illegible] ولو علم الحاكم الصغيرة لم يمتنع من قبول الشهادة وهذا الجواب ذكره ابو الحسين [illegible] والمراد بذلك
[illegible] اكثرهم عدولا في الظاهر لا في الحقيقة [illegible] الجنة [illegible] جعلناكم امة وسطا انهم كانوا
على الحقيقة [illegible] يقتضي كون الخبر [illegible] ليكونوا شهداء [illegible] الرابع [illegible]
[illegible] جميع الامم عدولا في الاخرة فلا يبقى للاية تخصيص [illegible] الفضيلة [illegible]
حمل لفظ الاية على كل من امن بالرسول عليه السلام الى يوم القيمة لما تقدم [illegible] كان موجودا في زمانه [illegible]
[illegible] ولا يجوز [illegible] لتكونوا شهداء على الناس [illegible]
كل عصر تحقيقا للفائدة [illegible] ومن السادس [illegible] العموم في قبول الشهادة [illegible] الاحتجاج في
[illegible] العدالة [illegible] السابع ومن الثامن ان العام المخصوص حجة في الباقي [illegible]
ومن التاسع ان عدالتهم تمنع من الخطا في الشهادة وفيما يرونه من الاحكام ويخبرون به [illegible] ومن العاشر بما تقدم ومن
الحادي عشر ان الخطاب للجميع [illegible] لا لاكثرهم [illegible] الوجه الثالث قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللام للجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف و
ناهين عن كل منكر فلو كان اجماعهم خطا لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض من وجوه الاول [illegible]
الظاهر لاقتضائه اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه [illegible] على بعض الامة [illegible]
[illegible] لام الجنس ليس للعموم على ما تقدم الثالث انها تقتضي اتصافهم بذلك في الماضي [illegible]
[illegible] خرجت مخرج المدح في الحال [illegible] عنه فان الامر بالمعروف [illegible]
استحق الذم [illegible] خرجت مخرج المدح [illegible] هذه الامة كانت خيرا من سائر الامم [illegible]
يقتضي المدح والذم [illegible] مسئلة الاحباط [illegible] المدح في الحال [illegible] استحق الذم [illegible]
[illegible] بين استحقاق المدح والذم [illegible] مسئلة الاحباط الرابع قوله كنتم منطوقه حصول [illegible]
في الماضي [illegible] عدم حصوله في الحال [illegible] الخامس [illegible] لا يقتضي [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] اجماعهم حجة في [illegible]
[illegible] لانا نقول [illegible] فالجميع خرج من كونه حجة [illegible] خطاب مع
الموجودين في ذلك الوقت فيكون قولهم حجة دون غيرهم والجواب عن الاول [illegible] كل واحد [illegible] وصف
[illegible] كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد [illegible] المجاز [illegible]
في قولهم [illegible] ولانه يلزم ان يكون كل واحد خيرا [illegible] الناس فيكون كل واحد خيرا من صاحبه [illegible]
حينئذ فانه [illegible] الخطاب [illegible] كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر [illegible] البلاد [illegible]
كل واحد بذلك بل المجموع [illegible] في العسكر من هو كذلك [illegible] وصف الله تعالى المجموع بالامر بالمعروف [illegible]

ان فيهم من هو كذلك وحمله على المعصوم باطل لانه واحد ولفظ الامة للجمع وفيه نظر لان المعنى [illegible]
الامة من هو كذلك جاز ان يكون واحدا ومن الثاني ان في الامة من يحمله على العموم ولان المعرف [illegible]
كان للماهية فيكون العمل بها ثبوتية في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد [illegible]
في جميع الامم لان كل واحد منهم قد امر بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر فلا يكون هذه الامة خيرا من [illegible]
الامم فيحمل على الاستغراق تحصيلا للغرض وفيه نظر لجواز حمله على الماهية ولا يصدق هنا في الواحد [illegible]
[illegible] كان فلان [illegible] في اكثر احواله فكذا هنا ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة [illegible]
[illegible] ومن الثالث ان قوله يامرون وينهون ليس لها زمن وفيه نظر لانه حكاية حال لقوله كنتم [illegible]
[illegible] ومن الرابع يمنع كون كنتم للماضي لانها ان كانت ناقصة [illegible] وان كانت تامة [illegible]
[illegible] الوصف الاتي من حصوله مستقبلا [illegible] على الاستقبال
[illegible] عن المعارض وان كانت زائدة [illegible] الاستدلال وفيه نظر لما بينا [illegible]
الاستقبال ومن الخامس ان صيغة المضارع كما تعم بالنسبة الى الحال والمستقبل [illegible]
او المطلق فيكفي الواحد ومن السابع ما تقدم الوجه الرابع قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهي عن
[illegible] الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته والاعتراض من وجوه
الاول يمنع عموم النهي عن التفرق في كل شي بل في الاعتصام بحبل الله [illegible] ولهذا لو قال ادخلوا البلد جميعا
ولا تفرقوا احمل النهي عن التفرق في الدخول [illegible] ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن
التفرق منهيا عنه الثاني لا يجوز حمله على العموم لان قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين مامور باتباع اجتهاده المستند
[illegible] والظنون مختلفة فيكون التفرق مامورا به لا منهيا عنه الثالث انه تناول الموجودين حال الخطاب [illegible]
[illegible] امر بالاعتصام ونهى عن التفرق مطلقا في كل شي ويجب الحمل عليه والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام
بحبل الله [illegible] الامر بالاعتصام فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وفيه نظر لمنع عموم التفرق ومن الثاني ان
العام حجة بعد التخصيص فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع ومن الثالث بما تقدم قال ابو الحسين استدلالهم
[illegible] الاية بان امره بالاعتصام بحبل الله [illegible] وهو باطل لان الامر [illegible]
يمكن ان يستدل [illegible] الاول اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لبعضهم تركه والا كانوا قد تفرقوا وقد نهوا عنه
الثاني اذا اجمع اهل العصر على قول لم يجز لاهل العصر الثاني ان يخالفهم والا كان اهل العصر الثاني قد تفرقوا [illegible]
العصر الثاني اهل الاول [illegible] اهل الاول مع الثاني متفرقين والنهي يمنع منه والجواب عن الاول بان ما اجمعوا عليه ان
كان حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وان كان خطا وجب عليهم باجمعهم العدول عنه والاجتماع على الحق [illegible]
عنه فالمخالف [illegible] يحرم عليهم التفرق وان لم يجعل الاجماع حقا وعن الثاني انا لا نصفون بانهم متفرقون [illegible]
على مخالفة اهل الاول فان افترقوا على قولين [illegible] عن ذلك لانه يجب عليهم على الحق ومن الثالث ان اهل العصر
[illegible] في هذه الحال [illegible] اهل الثاني [illegible] من التفرق وايضا فالمفهوم من قوله ولا تفرقوا [illegible]
[illegible] في الاعتصام [illegible] ان ما اجمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله حتى يعلم من بعده انهم [illegible]
[illegible] الوجه الخامس قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول [illegible] الكتاب والسنة [illegible]
فاذا عدم التنازع وحصل الاتفاق لم يجب الرد اليهما [illegible] وهو معنى كون الاجماع حجة [illegible]
سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة [illegible] على الحكم ان كان بناء على الكتاب والسنة [illegible]
وان كان لا لاثبات [illegible] وقوع الاجماع من غير دليل [illegible] حجية الاجماع كيف وانا لا نسلم [illegible] الشرط فان
الكلام انما هو [illegible] اجماع المتقدمين واجب بجواز الاستناد الى الكتاب والسنة [illegible]

والاستنباط سلمنا لكن لم لا يجوز ان ذلك لدليل على عدم الكفاءة من وجد بعدهم من اهل الاجماع او لكفاءة من وجد في عصرهم
من المعتقدة باجماعهم عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين اعترض اهل الاستدلال بالاية يسقط وجوب الرد الى الكتاب
والسنة ويصير ترك ذلك مباحا اذا اجمعوا بادر على الى الكتاب والسنة او انما اتفقوا على ذلك من غير رد اليهما فالظاهر
فيقتضي تجويز وجود الاجماع من غير دليل والاول يقتضي وجوب رده … لان طلب الحكم من الكتاب والسنة
بعد ما وجد فيها محال اذ طلب الموجود مستحيل فاباحة ترك المستحيل عبث لا يصدر من حكيم واما المراد بالامر بالحث على
طاعة اولي الامر فيما يرجع الى امر الدنيا والدين اذا لم يعلم خطأهم فيه الوجه السادس التمسك بالاحاديث الدالة على
اجتماع الامة على الخطأ القوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ والبحث اما في متنها وكيفية الاستدلال به والثاني الاول
طرق ثلثة الاول ادعاء الضرورة اي تواتر معناه لنقله بالفاظ مختلفة بلغ مجموعها التواتر القوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
خطأ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على الضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا تجتمع امتي على
ضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة … عليكم بالسواد الاعظم وذلك جماعة الامة لان الامة
اعظم من كل من بعدهم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة … فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق … يقاتلون الدجال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله ثلث
لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره

[illegible]

عدم الفصل بينهما ثم لا يجوز الفصل سواء حكموا بعضهم في كل شيء او في بعض الاحكام و[illegible]
الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او الحرمة او ان يحكم البعض فيهما بالتحريم والاخر بالتحليل او ان لا ينقل الينا
منهم حكم فيهما ففي هذه الصورة اذا دليل على حكم في احديهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق
لكن لم يكن منهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجري مجرى النص على عدم الفرق مثل من ورث
العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة [illegible] فهذا لا يسوغ
[illegible]

ذلك قبل الموت والالم يحصل بالموت لاحتمال موته على ما كان عليه قبل موته **البحث الثاني** ان الاجماع المنقول بخبر
الواحد حجة اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة وهو الحق
ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية لنا ان خبر الواحد دليل شرعي يثبت به الاحكام ويخصص به العموم ويقيد به
المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام ولان ظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من
الحجة فجاز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة ولان اكثر الناس ذهبوا الى ان اصل الاجماع ظني فيكون اولى وفي
قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فيدخل فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا والدليل
الظني موجب للعمل في القطعي اولى احتج المخالف بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول
اما ان اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول عليه السلام وذلك مما لم يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل
على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب وسنة وما عدا ذلك من الظواهر غير محتج بها في الاصول وان احتج بها في
الفروع والجواب بكلام الاول انه اصل من اصول الدين وقد يثبت بخبر الواحد وبالجملة فالمسألة دائرة على اشتراط كون
دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط
ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين اما من جهة النافي
فان يقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب واما من جهة المثبت فان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر **البحث الثالث**
في ان اجماع العترة حجة اختلف الناس في ذلك فذهب اليه الامامية والزيدية وانكره الباقون لنا وجوه الاول ما ثبت
من عصمة الائمة الثاني قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منفيا
منهم وقد اكد الله تعالى ذلك بوجوه الاول لفظة انما الدالة على الحصر الثاني التاكيد الثالث لام التاكيد في ليذهب الثالث
الاتيان بلفظ الاذهاب الدال على الازالة بالكلية الرابع الاتيان بالماهية التي يستلزم نفيها نفي جميع الجزئيات الخامس
الاتيان بلفظ ان يذهب الدال على تحقق كل منهما حال نعت الانتفاء الصادق بعدم تقضي الفعل فالفرق بينهما فرق بين
ان يفعل والفعل السادس تقديم لفظ عنكم الدال على شدة العناية السابع الاتيان بالنداء عليهم لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن
النداء على جهة الاختصاص نحو نحن العرب اقرى الناس للضيف التاسع تاكيد ذلك بلفظ التطهير الدال على التنزه عن
كل دنس العاشر تاكيد التطهير بالمصدر اعترض بحمله على التوجهات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن والجواب
من وجوه الاول لو كان كذلك لقال عنكن ويطهركن كما تقدم الثاني اهل البيت هم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
للاجماع على انها نزلت هذه الاية لف رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي الثالث لما قالت ام سلمة الست
من اهل البيت فقال صلى الله عليه وسلم انك على خير ولم يجعلها منهم فلو كان شاملا للازواج لدخلت فيهن ولاجابها بنعم الرابع لفظة
انما المحصورة الدالة على نفي الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز لانه تعالى نفاه عن الرجس من
الكل واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على نفي الرجس عنهم لان ذكر السبب لارادة المسبب جائز وقد ثبت ان الرجس هو
العصمة فثبت الدلالة على عصمة اهل البيت عليهم السلام ولكن من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فلو
حمل على غيرهم لزم خرق الاجماع الخامس مراد الله تعالى واجب الوقوع مطلقا عندهم وعندنا في افعاله فيكون وقوع الرجس
عنهم محالا وهو انما يثبت في حق المعصومين لان منهن اعترض على الاول بان التذكير يمنع من قصره
عليهن لامن دخولهن فيه وعلى الثاني بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال بلى
ان شاء الله ولان اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه بغيرهن خلاف الاصل وعلى الثالث منع دلالة الاية على الالة
كل رجس لان المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم والجواب عن الاول ان الخطاب المتناول للمذكر حقيقة لا
يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد وقد سبق في باب العموم ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة فيهن
وعن الثاني انا روينا ما قلنا وهو قوله عليه السلام انك على خير ومنع كون اهل البيت حقيقة فيهن وخلاف الاصل يصار اليه

اليمين مقدر بالاصل وقد بينا امتناعه وعن الثالث بما تقدم من ان المنفي الماهية من حيث هي هي لان اللام اما للعموم
فالمطلوب او للعهد ولا سبق لذكر الرجس او لتعريف الماهية والطبيعة وانما يصح نفيها عند نفي كل الجزئيات والرجس ايضا
قوله تعالى لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل اجر الارشاد الى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى فيكون واجبا
وانما يجب مع عصمتهم لامتناع وقوع الخطاء منهم بحيث اجتنابهم فتنافي مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم
الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الرابع تواتر النقل عنه عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما اعترض بانه خبر واحد ولانه
يمنع من العمل به لانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة فلم قلتم ان قول العترة وحدها حجة والجواب ان الامة
اتفقت على قبوله ونقله بعضهم للاستدلال به على صحة اجماعهم وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم ولا يتوقف كون
قول العترة حجة على مضامة الكتاب كما لو يكون الكتاب حجة على مضامة العترة لا يكون اهل البيت مهبط الوحي والنبوة ومنهم فالخطاء عليهم ابعد ولا
ينتقض بالازواج لان لعلته لا يتم الا بعدم تميزهم واعتبارهم في الاحكام الشرعية احتج المخالف بان عليا عليه السلام قد خالف
الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد من مخالفيه ان قولي حجة فلا يخالف والجواب انه عليه السلام عرف انه لا يتبعه والا لم
يخالفه **البحث الخامس** في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين في الاصول من اهل القبلة اختلف الناس في انعقاد الاجماع مع
مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فقيل بانعقاده والحق عندنا الاعتبار بان يكون قول الامام خارجا
عن الجميع فرضا والمعتبر ان يكون الامام هو ذلك المبتدع فتعين ان يكون من الباقين فقوله حجة واما الجمهور فاختلفوا
والتحرير انه ان لم يكفر ببدعته فقد اختلف فيه فقيل لا ينعقد بدونه لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من
عدله بعض المؤمنين فلا يكون قوله حجة عليه لانه يكون فاسقا والفسق غير مخل باهليته في الاجتهاد والظاهر من حاله
فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهدين وقيل ان الفاسق لا يقبل اخباره فيجري مجرى الكافر والصبي
لانا نقول انما لم يقبل قوله فيما يخبر به لانه لا يدل على صدقه وكان غالبا بفسقه بخلاف الصبي لعدم اهليته ويحقق
ونحن كما قلنا لفسقه والا بعدنا الفاسق بجهله كالكافر لا يستدله بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره ويجوز
له مخالفة اجماع من عداه والمجوز لذلك غيره وان كفر ببدعته فلا مدخل في الاجماع بالاجماع لعدم دخوله في مسمى
الامة المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة اما من شهد بالرسالة او من بعث النبي صلى الله عليه وسلم اليه على الصلاة فالنقيض
هو منهم والشهادة بالعصمة بالجميع لا الكل واحد منهم وعلى تقدير انعقاد الاجماع بدونه لا اعتبار بجهله بكفره فلو خالف
في مسألة فرعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة قبل اسلامه كما
لو اسلم ثم خالف الا ان شرطنا في الاجماع انقراض عصر المجمعين والمعتزلة بعض الفقهاء بالعمل بالاجماع بخلاف هذا المبتدع
المكفر فهو معذور لانه لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة كجهل الحاكم بشهادة الزور مع جهله فان علم ببدعته وخالف
الاجماع بجهله ان تكلفنا ببدعته بكفره لم يعذر لتقصيره عن البحث والسؤال من علماء الاصول العارفين بادلة الايمان
والتكفير حتى يعمل له العلم بذلك بدليله لا بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد والا قلدهم ان سوغناه في الاصول ثم
انه لا يمكن لنا التمسك على كفره في تلك المسائل باجماعنا لانه يثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل
فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا وحدنا دار واما قبول العصاة من اهل القبلة فانه معتبر في الاجماع عند كثير لان المخالف لانها
لا يزيل اسم الايمان فيكون قولهم قول بعض المؤمنين وليس حجة عند الباقين بخروجهم عن اسم الايمان بالمعصية
وكذا عند الامامية لعلم بدخول الامام فيهم **البحث السادس** في ان السكوت ليس بالاجماع وليس فيه بحث الاول في
الاجماع السكوتي اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا فلم ينكروا فيه اختلاف الناس فقال
فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية وداود الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله
البصري انه ليس باجماع ولا حجة وهو الحق وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية انه اجماع وحجة لكن من

هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء انه ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي ابن
ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل
وجوها غير الرضى الاول ان يكون في باطنه مانع منعه من اظهار القول وقد يطلع عليه وقد لا يطلع الثاني ربما رآه
قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه الثالث ان يعتقد اصابة كل مجتهد فلا يرى وجوب الانكار الرابع ربما
اخر الانكار لوجود مكنة ولا يرى المبادرة مقصودة فسكت الخامس ربما اعتقد عدم القبول من انكاره وعدم الالتفات
اليه فيلحقه ذل وانكسار في نفسه من غير فائدة السادس ربما هاب القائل وخشي وقوع فتنة بسبب الانكار كما نقل
ان ابن عباس وافق عمر في مسألة العول واظهر الانكار عليه بعد موته وقال هبته وكان مهيبا السابع ربما كان في مهلة
النظر فلم يتبع له السائل في الانكار يجوز ان يكون سكوته الثامن ربما ظن ان غيره انكر وقام مقامه في هذا الوجوب وان
كان قد غلط فيه التاسع ربما اعتقد ترك الانكار صغيرة فلم ينكر واقدم على فعلها العاشر ربما اعتقد كون المفتي
من اصحابه فسكت عن انكارها ومع هذه الاحتمالات لم يبق دلالة على الرضا قطعا ولا ظنا ومن هنا قال الشافعي
رحمه الله لا ينسب الى ساكت قول اعترض بان هذه الاحتمالات وان كانت متصحة عقلا في حق من يظهر ارباب التقليد بعد
علم الاجتهاد في الواقعة من الخلق الكثير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم وبعصمتهم عادية الاتفاق
المحتجين من الاحكام لان الظاهر انه من حكم الله تعالى الاول ولما دلت بدليله عليه والنظر من له اهلية الاجتهاد انما
هو الاطلاع عليها والنظر بها واحتمال تاخير الانكار للتروي والتفكر محال عادة في حق الجميع خصوصا مع مضي مدة
كثيرة من غير نكير واحتمال السكوت عنه لكونه مجتهدا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف من الادلة كمناظرة
المجتهدين والائمة الذين فيما بينهم لتحقيق الحق كما في مسألة الجد والاخوة والعول وقوله انت علي حرام وغيرها واحتمال التقية
بعيد لانا انما يكون فيما يتعلق بالمخالفة ظاهرا وليس كذلك لان مباحث المجتهدين غير مستلزمة له لان الغالب انهم اهل الدين
واربابه فلا يخافون المباحث لهم مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر علي عليه السلام على عمر رضي الله عنه على العادة للبلد من اهل
الشهود على المغيرة بقوله ان جلدته ارجم صاحبك وبرده معا تعليمه في عزمه على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها
سبيلا فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلا وحق قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وردت المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور
النساء بقولها ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال عمر امرأة خاصمت عمر
فخصمته وفيه نظر لان كثيرا من الاحكام خفيت عنهم ولم يجب عليهم البحث عنها لعدم وقوعها وعدم الحاجة اليها والدليل
قد لا يصل اليه بحثا او لقصور الناظر فلا يجب اداء الاجتهاد الى الاصابة وقوله ابن عباس يقرب احتمال الخوف واحتمال
السكوت لكونه مجتهدا يمنع من مباحثته ومناظرته لاعتقاده اصابة كل مجتهد احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس
اذا تفكروا في مسألة مدة طويلة فاذا اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول اظهروه ان لم يكن هناك تقية ولو كانت لظهرت
واشتهرت فيما بين الناس فلما لم يظهر بسبب التقية ولا الخلاف علمنا حصول الموافقة والجواب ما تقدم من الاحتمالات
احتج ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف له مخالف فيكون اجماعا والجواب المنع
من الاجماع على ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان القول اذا كان من حاكم لم يدل السكوت على الاجماع لان الرعية معتادة بحضور
مجالس الحكام ومشاهدتهم يحكمون بخلاف ما يعتقدونه فلا ينكرون عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار
انما يكون بعد استقرار المذاهب واما حال الطلب فالخصم لا يسلم جواز السكوت الا من الرضى سواء كان مع الحاكم او مع
البحث الثاني في قول الصحابة اذا لم يعرف له مخالف اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل الحل والعقد في عصر من الاعصار
قولا ولم ينتشر بين اهل عصره ولكنه لم يعرف له مخالف فهل يكون اجماعا ام لا والحق انه ليس كذلك وعليه الاكثر لانا انما نجعل كونه
اجماعا من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا من الانكار كما تقدم فاما اذا لم يعلموا به امتنع رضاهم به ومخالطهم وقد يحتمل
ان يكون لهم في تلك المسألة قول لعدم خطورها بالهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون موافقا للمنقول اليناوان

اليناوان يكون مخالفا فلا يتحقق الاجماع **البحث الثالث** في استدلال اهل العصر بدليل او مصيرهم الى تاويل اذا
استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل اخر وذكروا تاويلا اخر فقد اتفق
على انه لا يجوز ابطال التاويل المتقدم والا لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وهو باطل واما التاويل الجديد فان لزم من
ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يصح كما لو فسر المشترك باحد معنييه ثم جاء قوم فسروه بالاخر لان المشترك لا
يجوز ارادة معنييه منه فحينئذ هذا التاويل المتقدم لم يصح كما لو فسر المشترك باحد معنييه لكن ينقض هذا المتقدم
فقال انه تعالى تكلم باللفظ مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على ضده وان لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد
المتقدم فان اهل العصر الاول قد نصوا على ابطال الجديد من التاويل والدليل لم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة
فيما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه قطعا اذ لا تخطئة فيه وان سكتوا عن الامرين فقد ذهب الجمهور الى
جوازه وهو الحق وقال الاخرون بالمنع لنا ان الناس في كل وقت يستخرجون ادلة وتاويلات متجددة من
غير انكار احد فكان اجماعا احتج المخالف بوجوه الاول ان الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون حراما لقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين الثاني قوله تعالى كنتم خير امة فلو كان حقا لما تناوله باعطاء العصر الاول وقوله يامرون بالمعروف
يقتضي كونهم امرين بكل معروف وكلما لم يامروا به ولم يذكروه لم يكن معروفا فيكون منكرا الثالث لو كان الدليل الثاني
او التاويل الجديد صحيحا لم يجز ذهوله عن الصحابة مع تقدمهم في العلم والجواب عن الاول ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
خرج مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون ولم يتعرض له المؤمنون بنفي او اثبات لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل
المؤمنين والحاصل ان الذم على ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والحدث للدليل الثاني والتاويل غير تارك
لدليل اهل العصر الاول ولا للتاويل بل انما يترجم بدليل الى اخر وتاويل الى اخر ولم يرتكب ما نفوا عنه اذ التقدير انهم
لم ينهوا عن الدليل الثاني وايضا الحكم بعينه ذلك الدليل لم يكن سبيل المؤمنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني ان العام حيث
بقوله وينهون عن المنكر يقتضي نفيهم عن كل منكر فلما لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الثاني لم يكن منكرا وعن الثالث
انهم اكتفوا بالدليل الواحد والتاويل الواحد عن غيره فلم يطلبوا الزيادة **البحث الرابع** في ان اجماع المدينة ليس بحجة هذا
هو المشهور عند الناس كافة عدا مالك فانه قال ان اجماع اهل المدينة حجة واختلف اصحابه فقال بعضهم اراد ترجيح
روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته وقال بعضهم اراد المتقدمين من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم لنا وجوه الاول انهم بعض المؤمنين وبعض الامة وادلة الاجماع وردت بلفظ المؤمنين والامة
الشاملة للامة في غيرها وهي غير مختصين ببلدة دون اخرى بل هي عامة في الجميع فوجب اعتبار الكل الثاني الاماكن غير مؤثرة في ترجيح
الاقوال بالضرورة ولا يصير بها ليس بصواب صوابا ولا بالعكس الثالث انه يؤدي الى المحال وهو ان من سكن المدينة كان
قوله حجة وان خرج لا يكون حجة ومن كان قوله حجة فهو حجة في كل مكان كالنبي صلى الله عليه وسلم اعترض على الاول بانه
لو اراد لا يمنع كون اجماع اهل المدينة حجة لجواز اثباته بدليل منفصل وعلى الثاني بجواز اختصاص اهل بلدة معينة بالعصمة
كما انه لا استبعاد في تخصيص اهل زمان معين به وعلى الثالث انه قياس حظري في مقابلة النص فيكون باطلا وليس يجيد لان
ادلة الاجماع لا تتناول اهل المدينة خاصة مع اصالة عدم كون اجماعهم حجة فيبقى الاصل سالما من معارضة الادلة والفرق
بين عصمة اهل زمان وعصمة اهل بلد ان الاماكن متساوية وتخرج اهل المدينة من بلدهم لا يتغيروا
بخلاف الازمان على انا نقول بعصمة هذه الامة لا باعتبار الزمان بل لحصول المعصوم فيهم والنص مع قوع الظاهر الاجماع
يجب التاويل بعد تسليمه ولم يحتج فيه بالقياس بل بامر قطعي هو خروج المخالف عن وصف الطاعة عندنا فقال من كان
وهو غير معقول احتجوا بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخاطئ فيكون منفيا عنهم
وبخبر علمهم برواتهم ولان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المحصور من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح والجواب
بجواز ان يكون صحة عندهم راجح ولم يطلع عليه بعضهم لانا نقول العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف والجواب الخبر

متروك الظاهر بالاجماع لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة وهو باطل قطعا لانه قد خرج
عنها اكابر الصحابة حتى عد الخارج عنها الى العراق ثلثمائة وخمسون وفيهم علي عليه السلام وعبد الله بن عباس وتخلف الاوس [illegible]
هربوا واضرابه واعترض بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة تخرجه ولا يقتضي ان كل خارج عن المدينة فهو خبث
لكن [illegible] ولم لا يجوز ان التشبيه في [illegible] سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد من خرج عنها كراهية المقام بها الان في البقاء
بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول عليه السلام وجوار مسجده مع ما ورد من الثناء على المقيم وكراهة المقام [illegible]
فيكون خبثا سلمناه لكن صيغته ليست للعموم سلمناه لكن يجوز ان يكون القول مختصا بزمانه والمراد بالخبث الكفار [illegible]
العمل بالرواية مقبول لا بدليل مع قيام الفرق وهو ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد والعادة [illegible] بالمدينة بل
كل بلد [illegible] فان كان ذلك دليلا لجاز ان تقتضيه الاجماع على قول كل بلد وهو ممنوع واعلم ان الغزالي نقل عن [illegible]
الحق في اجماع اهل المدينة [illegible] وقال قوم المعتبر اجماع الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة [illegible]
جهة اهل الحل والعقد وهو ممنوع فان المجتهدين لم يزالوا منتشرين في البلاد المتباعدة ولا ينعقد الاجماع بدونهم [illegible]

البحث الخامس في اجماع الخلفاء الاربعة حكى ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية انه كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة
حجة والاصل فيه انه لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي
الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب به الى الافاق وهو قول احمد في رواية واحتج بقوله عليه السلام عليكم بسنتي و
سنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال الاكثر انه ليس بحجة وما رووه [illegible] بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد ليس بحجة على الزعام في كل الخلفاء الراشدين فلا يختص الاربعة واما الشيعة فانه
عليا عليه السلام لما كان احد الاربعة وهو معصوم كان قوله حجة **تذنيب** قال قوم اجماع الشيخين حجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر ما لم يكن الاقتداء بهما ظاهرا الاستدلال وجب [illegible] ويعارض بما تقدم **البحث السادس**
في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين فاكثر الجمهور على انه ليس بحجة خلافا للبعض وعند الامامية انه حجة
لان من الصحابة المعصوم فيكون قوله حجة وان خالفه تابعي ثم اختلف القائلون بانه لا يعتد باجماعهم مع مخالفة من لم
يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته و
ان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لم يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين و
اصحاب ابي حنيفة واحمد في احدى الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء
كان من اهل الاجتهاد حال اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب اخرون الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا
مذهب بعض المتكلمين واحمد في رواية احتج الجمهور بانه لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا
اليه وروي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وكان انس يسأل عن شيء فيقول سلوا
مولانا الحسن عليه السلام فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم
اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة
الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي يعني مع ابن عباس لا ابي سلمة ان مخالفته ابي هريرة [illegible] من التابعين وقد كان مشهورا عندهم ان
الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب وشريح القاضي و
الحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه
والرجوع اليه والاعتراض ان الاجتهاد انما سوغوه للتابعين عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاعتداد بقوله عند
الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق وايضا الصحابة مع التابعين المجتهدين بعض الامة وبعض المؤمنين فلا تنتهض
الادلة احتج الاخرون بوجوه الاول قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واثابهم

عنهم لو لم يجمعوا فهم معصيتهم والقول بالباطل معصية فيكون قولهم حجة الثاني قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ونصيفه الثالث ان التابعي اذا خالف لم يكن مخالفا الثالث انكرت عائشة على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته
للصحابة وكلامه فيما بينهم وخلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وزجرته عن ذلك وقالت فروخ
تصيح مع الديكة الرابع الصحابة شاهدوا من نزل الوحي على غيرهم فيكون قولهم اقرب الى الحق من غيرهم والجواب عن الاول انه مختص باهل
بيعة الرضوان وليسوا مختصين بالاجماع اجماعا وعن الثاني انه يدل على فضيلتهم ولا يدل على اختصاصهم بقبول قولهم دون
غيرهم من المجتهدين وعن الثالث ان فعل عائشة ليس بحجة ويحتمل انها انكرت عليه لانه خالف بعد الاجماع او في مسألة
قطعية او انه لم يكن مجتهدا مخالفة من المجتهدين او سار ادبه في المناظرة **البحث السابع** في ان اجماع الاكثر ليس بحجة اجماع الا
ليس بحجة عند الاكثر فلو خالف الواحد او الاثنان لم يتم الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط
من المعتزلة واحمد بن حنبل في احدى الروايتين ينعقد اجماع الاكثر ولا عبرة بمخالفة الاقل وقال قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر
لم ينعقد الاجماع مع مخالفته والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان
معتدا بخلافه كابن عباس في مسألة العول وان انكرت الجماعة عليه كخلافه في تحريم ربا الفضل لم يعتد به ومنهم من قال ان قول
الاكثرين يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه وعند الامامية ان المخالف ان عرف
باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لدخول المعصوم في الاكثر وان لم يعرف لم ينعقد لجواز ان يكون المخالف هو الامام احتج
الجمهور بانه استدلوا بان جميع الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد بخطئه
بل الاكثر رجعوا اليه لما ناظرهم وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة في مسائل الفرائض وخلافهما باق الى الان
الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الامة وبعض المؤمنين فلا يتم حكمهم تحت ادلة الاجماع وايضا الخلاف واحد كان
الحكم مختلفا فيه وقال تعالى فما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وايضا لو انعقد الاجماع مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد
الاجماع عليه فيلزم ترك ما علم بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك ممتنع في حق المجتهد وان لم ينعقد عليه لم يكن الاجماع
مقطوعا به لانه لو كان مقطوعا به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد اعترض عليه بانا ان قلنا انعقاد اجماع الاكثر يحتمل الاقل
حجة قاطعة فالقول برجوع المجتهد الواحد ليس بواجب والمنكر ان خلاف ما اداه اجتهاده اليه لوجوب الرجوع عن اجتهاده
الى الدليل القاطع كما لو اجمع اهل العصر على حكم ثم ان مجتهدا ادى اجتهاده بعدهم الى مخالفتهم لم يجز له العمل باجتهاده بل
عليه الرجوع اليهم احتج المخالف بوجوه الاول لفظ المؤمنين والامة يتناول الاكثر اذا كان الاقل نادرا كما لو احد
والاثنين كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف وكذا لو سودا ففيه شعرات بيض وكذا انه يجري مقال الاسود بنا سوى جملة
اسنانه الثاني قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقال عليه السلام الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الثالث الخبر الواحد المنفرد
اتباع الاكثر لا يعتبر ولا يكون حجة سوى هذا الثالث الاجماع حجة على المخالف فانه لم يوجد في العصر مخالف فلم يتحقق هذا
الرابع انكار الصحابة على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف ولو لم يكن انفراده خطأ لما ساغ الانكار الخامس اعتقاد
الامامة لابي بكر باجماع الاكثر مع مخالفة سعد بن عبادة وعلي عليه السلام وجماعة يسيرة السادس كثرة العدد من حجة في
الاخبار فكذا في اقوال المجتهدين السابع تطرق الكذب الى الواحد والاثنين محتمل بعد تطرقه الى الجمع العظيم للعادة فان
الجمع العظيم من انفسهم بانهم مؤمنون لم يحتمل الكذب بخلاف خبر الواحد والاثنين من انفسهم بانهم فيكون
ما اتفق عليه الكل الا الواحد والاثنين سبيل المؤمنين قطعا فيكون حجة الثامن لو اعتبر خلاف الواحد والاثنين لم يتصور
الاجماع البتة لعدم العلم باتفاق الكل بحيث لا يشذ واحد منهم على الحكم التاسع خبر الواحد لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا بلغ
عددهم التواتر افاد فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع والجواب عن الاول ان تناول الكل للاكثر على سبيل المجاز فلا
يصار اليه الا لدليل وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة لان ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولهذا ذكره لفضل حثا النصف اذا زاد على

النصف للاخر بواحد وفيه نظر لان كون الكل اعظم من كل ما عداه لا يخرج ما عداه عن كونه اعظم بالنسبة الى ما دونه
وقوله الشيطان مع الواحد اي يجمع كل واحد لمخالفة الرسول عليه السلام والمعصومين منه ولان المراد به الحث على طلب
الصاحب في الطريق ولهذا قال وهو من الاثنين ابعد والثلاثة ركب وعن الثالث ان المخالف لا يجب ان يكون في
العصر بل لو كان بعده كان الاجماع حجة عليه والا لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان
انكارهم على ابن عباس لم يكن لاجماعهم بل لمخالفته ما رووه له من الاحاديث كخبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة
عند الجمهور لا يشترط فيها الاجماع بل البيعة كافية وعن السادس ان الاجماع ليس كالرواية ولا يقبل قول الواحد فيه
والاثنين كما يقبل روايته وعن السابع ان ذلك الجمع وان كانوا مؤمنين لكن ليسوا كل المؤمنين فلم يجب الحكم بقولهم و
ايضا فيه نظر فان كل واحد يخبر عن ايمانه ولا معرفة له بايمان غيره فلا فرق بين العدد الكثير والقليل كما
الثامن انا نفرض اجماع الكل ونحكم بانه حجة فان حصل ذلك والا كان غير المفروض وعن التاسع ان خبر العدد الكثير
انما يفيد العلم لو اخبر واحد عن محسوس لا عن اجتهاد فلو كان قول كل من افاد خبره العلم اجماعا لوجب ان يكون
قول كل اهل بلد مع مخالفة البعد الاخر لهم اجماعا لافادة العلم وليس كذلك **تذنيب** انه لم يحصل هذا الاجماع قول من
هو ممكن من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا لم يكن حجة لان غيره بعض المؤمنين فلا تتناوله ادلة الاجماع **الفصل الرابع**
في معتمد الاجماع وفيه مباحث الاول في انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند اتفق الناس الا من شذ على انه لا
يقع الاجماع الا عن ماخذ ومستند يوجب الاجماع وقال شاذ يجوز انعقاده على سبيل البخت ويقع عن توفيق لا
تيقف بان يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجوه الاول القول في الدين بغير دلالة اذا ما رخطأ
فلو اتفقوا عليه لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وهو يقدح فيه وفيه نظر لانا نمنع من الخطأ ان كان هو مخالفة
ما اتفقوا عليه بحكم بحكم فهو ممنوع بجواز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم
من غير دليل حرام فهو المتنازع على انا نقول انما يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما مع الاجماع فلا الثاني مع فقد
الدليل لا يجب الوصول الى الحق اعترض بانه متى لا يلزم الوصول مع الاجماع او بدونه الاول ممنوع والثاني
مسلم فجاز ان يوفقهم الله تعالى للصواب اذا اجمعوا لاستحالة اجماعهم على الخطأ وفيه نظر فان المصيب اذا لم يكن مؤديا
الى الحق بالنسبة الى الحق كل واحد لم يكن بالنسبة الى المجموع اذا لم يجد دليلا باعتبار الاجماع وتجويز ان يوفقهم الله
تعالى للصواب لا يكفي في كونه حجة كما في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله تعالى للصواب الثالث الصحابة ليسوا كل
من النبي صلى الله عليه واله وكان لا يقول الا عن وحي فالامة اولى ان لا يحكموا في دين الله تعالى الا بدليل اعترض
بالفرق لان الدليل اذا دل على امتناع الخطأ من الرسول فيما يقوله وكذا الامة فلو قال الرسول قولا وحكم من غير دليل
لكان حقا لاستحالة الخطأ عليه عند انه يمتنع منه الحكم والقول الا عن غير دليل القول تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل ما قد [illegible]
وفيه نظر لان القول من غير دليل خطأ في نفس الامر فلا يجوز صدوره عن النبي بل لما دل الدليل على عصمته دل على ان قوله
عن دليل الرابع لو جاز ان يحكموا من غير مستند لجاز لكل واحد فانهم انما يجمعون على الحكم بان يقوله كل واحد منهم بدون حجة
ذلك لاحادهم لم يكن الجميع مزية في ذلك على الاحاد اعترض بالمزية من حيث ان اجماعهم يكون حجة بخلاف كل واحد منهم
وبان جواز ذلك للاحاد مشروط بضم قول الباقي اليه لانه جاز من غير ضم ذلك قول الجميع فانه جاز على الاطلاق
فيه نظر لان المستدل نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة وتجويز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الاخر اليه
للعبد لان ضم قول الاخر انما يجوز لو جاز للاخر ذلك القول وانما يجوز للاخر لو قال هذا وانما يقول هذا لو جاز
للاخر ذلك القول وانما يجوز للاخر لو قال هذا وانما يقول هذا لو جاز له وهو مشروط بقول الاخر الخامس
القائل انه لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابه الى وضع الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الاخذ به اعترض بانه انا يريد

ان اريد بعدم معرفة الانتساب الى وضع الشرع انه لا يعرف ذلك من دليل شرعي فهو مسلم وهو المتنازع او انه لا يعلم
كونه حكم الشرع فهو نفس النزاع السادس لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجتهدين
معنى وهو محال للاجماع على اشتراط الاجتهاد اعترض بان الاجتهاد شرط لحالة الاجماع اما عنده فهو المتنازع احتج
المخالف بوجهين الاول لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فيلتغي فائدة الاجماع الثاني لا من مستند [illegible]
كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول انه يقتضي ان لا ينعقد الاجماع عن مستند وانتم تقولون به
لان فائدته الكشف عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة الى معرفته والبحث عن كيفيته ودلالته على المطلوب ولان فائدته
تحريم المخالفة وتقديمه على غيره من الادلة ولانه ينقض بقول الرسول عليه السلام فانه حجة اجماعا مع انه لا يقول الا عن دليل
هو ما يوحى اليه وعن الثاني منع الاجماع في تلك الصور عن غير دليل فجاز ولم ينقل استغناء بالاجماع عنه **البحث الثاني**
في انه لا يقع الاجماع الا عن دليل القائلون باشتراط المستند في الاجماع اختلفوا فقالت الامامية وداود ومحمد بن جرير الطبري انه
لا يصح الاجماع الا عن دليل ولا يصح عن امارة كقياس واجتهاد وجوزه الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا و
المثبتون اختلفوا فقال بعضهم انه يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثر منهم وقال اخرون لا يحرم مخالفته وقال قوم ان الامارة
ان كانت جلية جاز والا فلا لنا وجوه الاول قول المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعي الثاني يمتنع
اتفاق الخلق على كثرتهم وتباعد الاماكن والبقاع في لحظة واحدة على القول بالامارة مع اختلاف دواعيهم وتفاوت الامارات و
اختلافهم في الذكاء والبلادة كما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على اكل طعام واحد والتكلم بلفظة واحدة بخلاف اتفاقهم على
القول بالدليل والشبهة لقوة الدلالة وجريان الشبهة مجرى ما عندهم من حسا لها وبخلاف اجماع الخلق الكثير على الاديان [illegible]
الدواعي اليها الثالث الخلق في زمان من الازمنة ولا وقت من الاوقات من مجتهدين ينفون من العمل بالقياس والراي ولا يوافق
في الحكم به فلا ينعقد الاجماع فانه لا يتصور الاجماع عن قياس واصل القياس مختلف فيه الرابع لو جاز ذلك لتنافت الاحكام لان
الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته والحكم المجمع عليه بالعكس فلو صدر الاجماع عن الاجتهاد
لاجتمع النقيضان الخامس القياس الاصل من اصول الادلة وهو معصوم عن الخطاء والقياس فرع وعرضة الخطاء ويمتنع استناد
الاصل المعصوم عن الخطاء والقياس الى الفرع الجائز عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما يجوز فيه الخطأ وهو الاجتهاد في
اعترض على الثاني بالنقض باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس بجيد لانهم ليسوا كل الامة
[illegible] عليهم بخلاف الجميع وعلى الثالث بان الخلاف في حجة القياس حادث ولانه يجوز ان تشتبه الامارة بالدلالة فيثبت الحكم
بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة واشتباهه بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما
مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار القياس متحقق من اكابر الصحابة على ما يأتي واشتباه المعلوم بالمظنون لا [illegible]
عن المجتهد ومن ينكر العموم وخبر الواحد يمنع الاجماع بهما وعلى الرابع ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة بان يصير
اجماعية فاذا صارت زال الشرط فزالت تلك الاحكام وليس بجيد لان كل واحد منهم كما قال بالحكم قال بجواز مخالفته فكما
صار الحكم مجمعا عليه باعتبار موافقة كل واحد منهم له اذا صار جواز المخالفة مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع فان الحمرة قاس
الصحابة في حد الشارب فقال علي عليه السلام انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف
هذا حد واقل الحد ثمانون فالاتيان اعلم انهم اجمعوا على ان الحد ثمانون لنص استغنوا بالاجماع عن نقله لانا نقول انه لم ينقل
على صرفهم الى الاجتهاد ولان ابا بكر اثبتوا امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم اجمعوا عليها ولطلب ان عليا عليه السلام
وحكمنا المقتضي لثبوته الا انه قياس كيف والاجماع للقياس معلوم بالضرورة من مذهبه ومذهب اولاده والقائلين
بمقالته ولان امامة ابي بكر لو كانت بالقياس لم يتم لانه انكر القياس ولانه يمنع قياس الاعظم على الادنى ومنع الاجماع عليها

البحث الثالث في اجماع الموافق للخبر اذا اجمعت الامة على حكم ووجد في الاخبار ما يدل عليه قال ابو عبد الله البصري انه
يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك وقال ابو الحسين البصري ان كان الخبر متواترا وكان نصا لا يحتاج الى بحث وتأمل فالاجماع

مستندا اليه انه لا يجوز مع تواتره ان لا ينقلوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره ان لا يعلموا الى الحكم سواء [illegible]
منهم خبر قبله او لا فان احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم اليه لامكان استنادهم الى متواتر هو اجلى واكتفى
بالاجماع عن نقله او استدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد او قياس وان كان احادا فانه لم ينقل الينا ظهوره فيهم
جاز استنادهم اليه وقد كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره [illegible] وبعضهم الخبر وبعضهم لغيره وان كان قد ظهر [illegible]
احادا احتج [illegible] ان يكون اجماعهم لاجله ويجوز انه لكن [illegible] فلا نعلم ان اجماعهم لاجله لكن [illegible]
نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمعوا لاجله ويقطع على ذلك بان يقولوا اجمعنا لاجله او كنا متى [illegible] على الحكم باجماعهم
بعضهم حكم [illegible] سمعوه قالوا به وجاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان اجماع الطائفة الكثيرة على [illegible]
جاز انه ثبت [illegible] اجمعوا على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صحة الخبر لجواز ان يكون المصلحة الحكم بالظن [illegible]
الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر كذب الحكم **الفصل الخامس** في المجمعين وفيه مباحث الاول
في انه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى يوم القيمة اعلم ان الخطاب في هذه الامة الا المعصوم كغيرها من الامم [illegible]
الدلائل السمعية منعت منه في حق هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان من وجود معصوم يكون قوله حقا [illegible]
السمعية وردت بلفظ المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين [illegible] الاستغراق لانه جمع محلى باللام الجنسية ولفظ الامة [illegible]
جميع الامة فيجب عندهم في الاجماع اعتبار قول كل المؤمنين وكل الامة الا ما خرج بالدليل وان اكتفى بالبعض لم يكن اثبات
هذه الادلة بل بادلة اخرى وهذه الادلة كما لا يدل عليه كذا لا يمنع منه ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول
ويتحقق اكثر الادلة واحتج احمد [illegible] على [illegible] اجماع العدد الكثير بانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة
تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب نص [illegible] اجماع اليهود و
الفلاسفة [illegible] اثبات الاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع بنص يتوقف عليه لانا نقول الذي يثبت به كون الاجماع [illegible]
حجة انما هو ثبوت نص دال عليه وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الاول وانما
كان هذا الاجماع معينا لوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصورة عليه فلان وجدانها مستفاد من التواتر لا من
كون الاجماع حجة ولما صدم توقف دلالتها فلان دلالتها مستفادة من العادة وهو مبني على اشتراط عدد التواتر وسياتي انا
نقرر هذا [illegible] الاجماع اتفاق امة الرسول صلى الله عليه وسلم الى يوم القيمة لان الدليل على الاجماع دليل على الاستدلال [illegible]
الاستدلال الا بعد يوم القيمة اجماعا لانقطاع التكليف والا بطل جواز حصول الحجة **البحث الثاني** في عدم اعتبار قول [illegible]
لاخلاف في انه لا اعتبار بقول من هو خارج من الملة ولا بقول من لا [illegible] لان الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة وردت
المؤمنين وبلفظ الامة وكلاهما لا يندرج الكافر فيهما لانه ليس من المؤمنين والمفهوم بلفظ الامة في عرف شرعنا الذين [illegible]
دين الرسول صلى الله عليه وسلم ولان الكافر لا يقبل قوله فلا يعتبر في اثبات حجة شرعية ولا في ابطالها اذا عرفت هذا فاسباب الكفر ثلاثة الاول
اعتقاد ما هو كفر كانكار الصانع وصفاته والنبوة الثاني اعتقاد ما ينفي اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق
رسوله وان يكن انكار ذلك من حيث التناقض الثالث فعل ما دل الشرع على انه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود
للصنم وجحود سورة من القران وتكذيب بعض الرسل وانكار بعض الملائكة واستحلال ما عرف بالتواتر تحريمه وهذا البحث
ساقط عند الامامية لان المعتبر عندهم في الاجماع انما هو قول المعصوم **البحث الثالث** في قول العامي ذهب الاكثر الى انه لا اعتبار بقول العامي
في الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع مع خلافه لنا وجوه الاول قول العامي لا عن دليل ولا امارة فيكون [illegible]
خطأ فلو كان قول العالم المخالف له خطأ لزم اجتماع الكل على الخطأ وانه يمتنع الثاني العصمة من الخطأ لا تتصور الا في حق
من يتصور في حقه الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير دليل لا يتصور فيه الصواب قطعا الثالث اجمع الصحابة
الخاصة والعامة على انه لا عبرة بقول العوام الرابع العامي ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون لان
انا كانوا انما نقول انه حجة اذا استند الى الاستدلال الخامس العامي يلزمه تقليد العلماء بالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما

فيما يجب عليه التقليد فيه السادس قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به والمقطوع بخطائه لا يؤثر
في اتفاقه ولا خلافه السابع الامة انما عصمت عن الخطأ في استدلالها لان اثبات الاحكام الشرعية من غير دليل
خطأ والعامي ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت العصمة في حقه وفي الاول نظر لان تخطئة العالم في الحكم
مخالفة لتخطئة العامي في القول بغير دليل فيستلزم تخطئة كل واحد فيما اتفقوا عليه فيكون بمنزلة الثالث انه ليس فيه
اجماعا وانما هو محال عند الامامية واعترض على الثاني باحتمال ان يكون العامي لا يتصور منه الاصابة لو انفرد [illegible]
فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقتهم في اقوالهم ولا شك في ان العامي مصيب في موافقته للعلماء و
مع هذا جاز ان يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر لان قول العلماء ان كان حقا لم يعتبر موافقة العامي
فيه فاستحال جعلها شرطا في كونه حجة بل شرط كونه حجة كونه حقا وان كان خطأ لم يصر بموافقة العامي حقا فلا يكون
في كونه حجة وعلى الثالث بمنع اجماع الصحابة بتعليمه وعلى الرابع انه لا يلزم من كونه لا يبعد في الاجماع من الاستدلال لكن من اهل
الاستدلال او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا يمكن ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا في
جعل الاجماع حجة وان لم يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة
العامة لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم في حق العامة الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف
وفيه نظر فان الاجماع اذا توقف على الدليل وجب الرجوع اليه سواء انضم اليه قول العامي او لا فان انضمام قول العامي
وعلى الخامس انه ان كان يجب على العامي اتفاقا كطلوع الشمس وغيره كما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام
قول العامي وعلى السادس انه وان كان يجب على العامي ان يرجع الى اقوال العلماء فليس في ذلك ما يدل على ان اقوال العلماء
وحدها حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم من الجائز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطا بموافقة
العامة لهم وان لم يكن ذلك شرطا في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به وفيه نظر لان قول العامي ليس حجة [illegible]
ولا صح انضمام ما لا عبرة في قول العلماء خاصة فلا يجوز ان يكون شرطا في حصوله وعلى السادس ان قول العامي في الدين من
غير دليل وان كان خطأ لكن لا يمنع من كونه موافقته للعلماء في اقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم وفيه نظر فان ما يعلم
كونه خطأ لا يجوز جعله شرطا في الحجة وعلى السابع ان العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من
غير استدلال شرطا في كون الاجماع حجة وقد تقدم الكلام عليه احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب متابعة
الكل الذي من جملته العامي ولا يمتنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا يكون
العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الثابت للكل لا يجب كونه ثابتا للبعض والجواب الايجاب متابعة الكل لا [illegible]
ان لا يجب متابعة غيرهم ولان العامي في العلم عن رجحه كالصبي والمجنون وادلة الاجماع المقتضية لوجوب الاتباع [illegible]
وجوب متابعة العلماء فوجب القول به **البحث الرابع** في اشتراط اجماع اهل كل فن باهل ذهب المحققون من الجمهور الى
ان المعتبر بالاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا مجتهدين في غيره فمسائل الكلام معتبرة اجماعها
اتفاق المجتهدين في علم الكلام ومسائل الفقه معتبرة اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا
بالعكس بل كل مجتهد في فن من يشترط اجماعه في ذلك الفن فالعالم بمسائل الفرائض خاصة يشترط موافقته في علم الفرائض
لا النحو ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لان كل هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من
الاجتهاد فيه فلا عبرة بقولهم اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فان خلافه معتبر عند المحققين
المتمكن من الاجتهاد لانه العارف بالطريق الى التمييز بين الحق والباطل خلافا لقوم **البحث الخامس** في عدم اشتراط عدد التواتر
اختلف الناس في ذلك فمن اخذ الاجماع من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة كالجويني فيلزمه الاشتراط ومن اخذه
من السمع اختلفوا فمنهم من شرطه ومنهم من لم يشترطه وهو الاشبه لنا تناول الادلة المؤمنين والامة وان قلوا وانهم
معصومون وان بلغوا واحدا [illegible] احتج المخالف بوجهين الاول اذا نقص عددهم لم يعلم ايمانهم بقولهم

فضلا من غيره الثاني لو نقص عدد المسلمين والعياذ بالله من عدد التواتر ادى الى انقطاع التكليف فان التكليف
يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة وعن وجود النبي صلى الله عليه وسلم وعدم بالنبوة والكفار لا ينقلون
شيئا من اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف مجمعون على دوام التكليف الى يوم القيمة والجواب عن الاول ان
الواحد بالقرائن انضاف علم ضروري بينا على ذلك في الكتب وما تقدم وعن الثاني انا قلنا ان اهل الاجماع هم اهل
الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم من عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك
من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون ناقله مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع
مع ذلك فعدد الجميع دون عدد التواتر فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ان يعلم الله تعالى تمام اخبار المسلمين
والكفار معهم وان لم يعترفوا بالنبوة لكن يخبرون بظهور دعوة ووجود معجزاته وان لم يعترفوا بكونه معجزا ويخبر العدد القليل
المحتف بالقرائن المفيدة للعلم لقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى ياتي امر الله اما الواحد فقد اختلفوا
فقال بعضهم ان قوله حجة لتسميته امة وانه لم يوجد سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنهم من منع
الاجماع مشعر بالاجتماع وانما يكون بين اثنين فصاعدا **البحث السادس** في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة ذهب
المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل نقول في كل عصر كان حجة وخالف داود وجماعة من الظاهرية وقالوا ان اجماع
التابعين ومن بعدهم ليس بحجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ان ادلة الاجماع وهي الكتاب والسنة والمعقول تتناول
اهل كل عصر لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب اتباع عدول امة محمد صلى الله عليه وسلم والقرن فيه داخل تحت قوله لا تجتمع امتي على
الخطأ كنتم خير امة ولان العادة تحيل اجماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم موجود في كل عصر احتج بان [illegible]
ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة لان قوله جعلناكم كنتم خطاب مواجهة فلا تتناول الا الحاضرين وكذا قوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين لان من سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا يتناوله الاية الا من كان موجودا حال نزولها فلا يجوز القطع
بان اجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه الثاني اجماع التابعين ان كان لقياس فهو باطل لانه ليس بحجة عند الكل فلا يكون دليلا
على صحة الاجماع من الكل وان كان لنص وهو انما وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم اولى لان النص
ادلة لم يوجد علم من الثالث يشترط في الاجماع اتفاق كل اهل العصر وذلك لا يحصل الا مع المشاهدة والعلم بقول كل
واحد وموافقته للباقين وهو ممتنع لانتشارهم في الارض ولقلة من في الصحابة لانحصارهم وقلتهم الرابع اجمع الصحابة
على تسويغ كل الاجتهاد ما لم يجمع عليه فالمسئلة التي لم يجمع الصحابة عليها على الاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون
فيها على حكم خرجت عن محلية الاجتهاد فيتصادم الاجماعان الخامس اذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمع التابعون على
احدهما لم يصر القول الثاني مهجورا على ما تقدم في المسائل السابقة ومع هذا فقول المسئلة التي اجمع التابعون عليها جاز ان يكون
لبعض الصحابة فيها قول بخلاف قول التابعين ولم ينقل الينا فلا يثبت الاجماع لاحتمال فتح هذا الباب يقتضي عدم [illegible]
شيء من النصوص لاحتمال تطرق النسخ والتخصيص ولم ينقل لانا نقول الفرق ان اجماع التابعين مشروط بعدم قول
الصحابة بخلاف قولهم فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون شكا في الاجماع والاصل بقاؤه على العدم اما النص فظاهره [illegible]
مقتضى العموم والشك وقع في طريان المزيل والاصل عدم طريانه فافترقا السادس الادلة تتناول اتباع كل المؤمنين وكل
الامة وليس التابعون كل الامة وان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة فيما اجمع عليه التابعون
لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يرفع اجماع التابعين فعدم وقالوا ايضا
موتهم بالموت لم يخرجوا من الامة الا بقائل يتخصص بالصحابة لانا نقول مقتضى الدليل ذلك واسقاط التابعين ومن بعدهم
الى يوم القيمة لكن اعتباره يرفع الانتفاع بالاجماع فيثبت ان وصف الكلية لمن دخل في الوجود وهم الصحابة خاصة السابع الاصل
عدم الرجوع الى قول احد سوى الصادق المعصوم لتطرق الخطأ والكذب الى من عداه لكن النبي صلى الله عليه وسلم اثنى على اصحابه بقوله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي وذم الاعصار المتاخرة بقوله عليه السلام

عليهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل ان يستشهد
وغير ذلك فوجب ان يقتصر بالاجماع على قول اصحابه الثامن لو كان في الامة من هو غائب لم ينعقد الاجماع ولو
لم يكن له في المسئلة قول بنفي ولا اثبات لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها قول فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين
الصحابة اختصت بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم والحضور عند الوحي فلهم من المزية على غيرهم والجواب عن الاول انه يقتضي ان لو مات واحد
من الحاضرين عند نزول الاية خرج اجماع الباقين من كونه حجة وذلك يقتضي الى سقوط العمل بالاجماع لانهم لا يقولون به و
ايضا انه لا يعتد بخلاف من اسلم بعد نزولها الخروجه من المخاطبين وعن الثاني جاز ان يصدر اجماعهم عن نص نقله بعض
الصحابة ولم يعلم به الباقون لعدم حدوث الواقعة عندهم فلم يبحثوا عنه او بعضهم عن ذلك النص وبعضهم عن خبر او
اجتهاد وعن الثالث بمنع عدم معرفة الكل المجتهدين فانهم مشتهرون وان بيا عدم امكانهم سلمنا لكن النقلية حصول [illegible]
تكون حجة ولا نزاع في النقل وعن الرابع بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا لكنه مشروط بعدم تجدد اجماع اخر
وعن الخامس بانه يتطرق في الصحابة مثله لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم له فيه قول فلا يكون اجماع
الباقين حجة وفيه نظر لعدم اعتبار الاجماع واقوال الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بل بعد وفاته وعن السادس ان الماضي من الصحابة
لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر والا لم ينعقد اجماع بعد ان استقر مدة حرج وقد اعترفوا بصحة اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبعضهم قد مات بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيكون وصف الكلية حاصلا لكل الموجودين في كل وقت ومنع حوالته
الى قول الصحابي الميت المخالف لاجماع التابعين وعن السابع ان ادلة الاجماع لا تفرق بين اهل عصر وعصر ومدح الصحابة
لا يقتضي ذم غيرهم وذم الاعصار المتاخرة يقتضي ظهور الفساد والكذب لا خلو كل عصر ممن تقوم الحجة بقولهم وعن
الثامن انه ينتقض بالصحابة فانه لو مات واحد منهم انعقد اجماع الباقي ولو كان غائبا لم ينعقد والاصل ان الغائب في
الحال له اهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة بخلاف الميت وعن التاسع لا نزاع ان ذلك يوجب لهم مزية في كون قولهم
حجة دون غيرهم **الفصل السادس** في الحكم الثابت بالاجماع وفيه مباحث الاول في ما يثبت بالاجماع قد ثبت ان الاجماع
حجة على الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة في الاحكام العقلية لعموم الادلة ولا يجوز ان يكون حجة في كل الاحكام لان
العقلي لان من الاحكام ما هو مقدمة في حجية الاجماع فلو اثبت به دار والحاصل ان كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة
على العلم به امكن اثباته بالاجماع وكل ما يتوقف امكن ثبوته به فاثبات الصانع كونه تعالى عالما قادرا عالما بكل معلوم و
النبوة لا يمكن بالاجماع لتوقف كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على هذه المطالب اما حدوث الاجسام
فيمكن اثباته به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف به كون الاجماع حجة ثم يعرف به حدوث
الاجسام وكذا اثبات الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بحجية الاجماع قبل العلم بالوحدانية اما الامامية فلما كان دليل الاجماع
عندهم كون المعصوم داخلا فيهم امكن اثبات هذه المطالب كلها بالاجماع **البحث الثاني** في الاجماع في الامور الدنيوية اذا اجمع
اهل العصر على ما يتعلق بالدنيا كالاجماع على ما يتفق عليه من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية كقولهم
لا مرية في الموضع الفلاني هل يكون حجة يحرم مخالفتها لم اختلف قول قاضي القضاة فيه تارة منع المخالفة وهو مذهب
السيد المرتضى وطائفة اخرى وتارة سوغها وهو مذهب طائفة اخرى احتج الاولون بعموم ادلة الاجماع ولان الامة
معصومة عن الخطأ ويجب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه فيحمل على عمومه لعدم المخصص احتج الاخرون بان حالهم ليس اعظم
من حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم انه عليه السلام لو راى رايا في الحرب لساغ مراجعته والجواب المنع من مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك والمراجعة
انما لعلها المخالفة منعناه وانما ذلك لتاكيد المعرفة ونحوه قال ابو الحسين الفرق ان النبي صلى الله عليه وسلم يمتنع عليه الخطأ فيما ادى
الى الاجتهاد فيه وهو امور الدين وذلك لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذا الامة وهو بناء على عدم عصمته صلى الله عليه وسلم وقد بينا انه معصوم
البحث الثالث في الاجماع في الاديان السالفة اختلف الاصوليون في الاجماع في الاديان السالفة هل كان حجة ام لا في علم الكلام
فذهب بعضهم من قال انه حجة وهو قول من يثبت الاجماع بالدليل العقلي ويشترط في ذلك عدد التواتر والامامية ايضا لانه لا يخلو زمان من حجة

المعصوم بينهم في كل وقت دائما من اثبت الاجماع بالدلائل السمعية فانه في محل التوقف لعدم دليل عقلي وسمعي على كل واحد
من طرفي النقيض فبقي الشك وبعضهم جزم بالمنع والا لم يبق حجة لهذه الامة على سائر الامم انما اقترح ان الله تعالى
جعلهم شهداء عليهم البحث الرابع في انه لا يجوز تخطئة الامة في الاحكام الشرعية اذا انقسمت الامة الى قسمين وقال كل قسم منهم
بحكمين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز تخطئة كل قسم في مسئلة والاخرى في الاخرى كما لو قال بعض الامة ان
القاتل لا يرث والعبد يرث وقال البعض الاخر بان القاتل يرث والعبد لا يرث اختلفوا في ذلك فالاكثر على عدم الجواز
وهو قول الامامية لان المعصوم داخل في احد القسمين وقوله صواب في الحكمين واستدل الاخرون بان خطاهم في مسئلتين لا
يخرجهم عن الاتفاق على الخطا وهو منفي عنهم احتج المجوزون بان الممتنع الخطا من كل الامة لا البعض والخطا في كل واحدة من
المسئلتين بعض الامة البحث الخامس في امتناع الكفر على الامة هذا على مذهب الامامية ظاهر لامتناع الارتداد على المعصوم
واما غيرهم فقد اختلفوا فالاكثر على انه لا يجوز لانه لو وقع لوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين وهو مشروط بوجودهم وما لا يتم
المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المؤمنين على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان كان اظهر و
قيل الاية دالة على ان المصدقين في الكل لا يجوز اجتماعهم على الخطا وهو يمنعنا من اجتماعهم على الكفر وفيه نظر لان
وجوب الاتباع ليس مطلقا بل هو مشروط بوجود المتبوع انما المفهوم من الاتباع ولا يلزم وجوب شرط الوجوب بل شرط
وقوع الواجب احتج الاخرون بانه جائز على واحد فكان جائزا على الجميع والادلة لا تنفيه لانهم خرجوا بذلك من كونهم
امة محمد صلى الله عليه وآله ومن كونهم مؤمنين فيبطل الاستدلال بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا وبقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وبقوله
كنتم خير امة وهذا لا يتصور عند الامامية كما بيناه البحث السادس في جواز اشتراك الامة في عدم العلم اختلف الناس في
ذلك فالاكثر على جوازه لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور احتجوا بانهم لو اجمعوا
على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيحرم تحصيل العلم به ومن هذا الباب
امكان وجود خبر ودليل لا معارض له ويشترك الامة في عدم العلم به والخلاف فيه كما تقدم والوجه جوازه اذا كان العمل على وفق
مقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفته اذ لم يبلغهم ولم يظهر لهم وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا ينافيه ولهذا لان المفهوم من السبيل
الفعل المقصود وعدم العلم ليس مقصودا فلا يكون سبيلا فيجوز اتفاقهم فيه وان عنادهم في طلبه كيف والشرع
الجهل بالمسائل الشرعية اما لو عملوا على خلافه فانه محال لما فيه من اجماع الامة على الخطا البحث السابع في ان الاخذ باقل ما قيل حجة
اختلف الناس في دية الذمي فقال قوم انه دية مثل دية المسلم وقال الاخرون انها نصفه وقال الاخرون انها ثلثه وعند الامامية
ثمانمائة درهم وقال الشافعي وهو الاقل عند الجمهور يجمع عليه عندهم فقيل انه تمسك فيه بالاجماع اذ القول بالكل والنصف
يشتملان على الثلث وليس بصحيح لان القول بالثلث يشتمل على حكمين وجوب الثلث ونفي الزيادة والاول مجمع
عليه والثاني ليس كذلك بل يستفاد اما من دليل او من اصالة براءة الذمة وليس ذلك من الاجماع الفصل السابع في حكم
الاجماع وفيه مباحث الاول في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء انه كافر ومنعه
اخرون لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم فما يتفرع عليه اولى ان لا يكون كذلك فغايته الظن وجاحد المظنون ليس بكافر
اجماعا سلمنا كونه معلوما لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا لوجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه
كون الاجماع حجة وما لم يفعل ذلك علم عدم دخوله في الاسلام وان لم يكن العلم باصل الاجماع
معتبرا في الاسلام فكذا تفاريعه وقيل ان كان حكم الاجماع داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد
والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا البحث الثاني في امتناع تجدد اجماع مخالف لما سبق ذهب الاكثر الى امتناع انعقاد الاجماع
بعد اجماع سابق وجوزه ابو عبد الله البصري لان احدهما يكون خطا فلا يجتمع الامة عليه واحتج بامكان اجماع الامة على
قوله بشرط عدم طريان اجماع اخر لكن اهل الاجماع لما اتفقوا على ان جميع ما اجمعوا عليه يجب دوام العمل به لم يقع هذا الجائز و
لا يتاتى على مذهبنا لوجود المعصوم فيهما وقوله ان غيرتنا ضعيفة ونحن المدعي فوجد مذهب البصري وهو خطا لان تجويزه يقتضي

فيقتضي بطرق الى الاجماع بوجوب الدوام فلا يستقر الاجماع البتة ولا يمكن الاستدلال به البحث الثالث في الاجماع اذا عارض
قول الرسول عليه السلام اعلم انه يمتنع تناقض الادلة فكل من الاجماع وقول الرسول عليه السلام دليل قطعي فان علم ان قصد الرسول عليه السلام
بكلامه الظاهر وكذا اهل الاجماع متنافيا امتنع ذلك وان علم ان احدهما اراد الظاهر وجهلنا الاخر قدم ما علم ظاهره وتأولنا
الاخر لانا اولى من حقيقة وان لم يعلم ان واحدا منهما اراد الظاهر فان كان احدهما اخص خصصنا به الاخر جمعا بين الدليلين و
الا تعارضا لانا نقطع ان النبي عليه السلام والامة اراد احدهما بكلامه غير ظاهره لكنا جهلنا تعيينه فتساقطا ووجب الرجوع
الى غيرهما صورة خط المصنف رحمه الله فرغت من تسويد
سلخ جمادى الاولى سنة اربع وسبعمائة والحمد لله
وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله
اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد التاسع في الخبر وفيه فصول الفصل الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول في لفظ الخبر
لفظ الخبر يطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلائل كقولهم تخبرني العينان ما القلب كاتم وقوله
كم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول المعري نبئ من الغربان ليس
على شرع يخبرنا ان الشعوب تصدع وهو حقيقة في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الذهن
دون في قولنا اخبر فلان بكذا وفلان مخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض
الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند اخرين انه مجاز في الثاني حقيقة ولا مجازا لعدم
الثاني عندهم والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام البحث الثاني في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم
الى انه لا يحد لانه ضروري وقال اخرون انه يحد وانه معلوم بالاكتساب احتج الاولون بان كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قوله
انا موجود وانا لست بمعدوم وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر جزء من هذا الخبر الخاص والعلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر جزء من هذا الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء
فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو
كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا عليه ولم يكن ضروريا هذا خلف الثاني كل عاقل يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن
فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة بالبديهة لم يكن الامر كذلك الثالث
الخبر نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ليست بمطلقة التصور فكيف يكون تصور ماهية الخبر بديهيا الا انا نقول حكم الذهن
بين امرين بان احدهما هو الاخر او ليس الاخر وليس كذلك معقول واحد لا يختلف باختلاف الزمان ولهذا كان حسنه
كل احد من نفسه ويفرق بينه وبين الحوال النفسانية كالالم واللذة والطلب واذا ثبت هذا فالمدرك من الخبر ان كان هو
الحكم الذهني فلا شك في ان تصوره في الجملة بديهي وان كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية فالاشكال ساقط ايضا
لان مطلق اللفظ الدال على البديهي التصور يكون تصوره بديهيا وفي الاول نظر من وجوه الاول منع كون المطلق جزء من
الخبر الخاص لانا مطابق في نفس الامر ولا ولويا كان لم يصدق على الاخر ولا انقسام اليهما باعتبار الجزئيات لا الماهية في
عارض الثاني منع توقف العلم بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم باعتبار ما الثالث منع استلزام بداهة الكل بداهة الجزء
لجواز ان يصدق الاول باعتبار ما وفي الثاني نظر لان الحكم بالتمييز بين امرين لا يستدعي بداهتهما فانا نفرق بين وجود الجزء والكل
وغيرهما وبين النفس وبدنها وهو كسبي واعترض بان الاستدلال على انه ضروري دليل على ان العلم به غير ضروري لان
الضروري هو الذي لا يفتقر العلم به الى النظر ودليل يتوصل اليه وما يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري لا يقال ما ذكرنا
تنبيه لا دليل ومن الضروري ما يفتقر الى تنبيه لانا نقول لو جاز ذلك لامكن دعوى الضرورة في كل علم نظري وان الدليل

فيه بطريق التنبيه سلمنا لكن الخبر المطلق ليس جزء من الخبر الخاص لانه اعم فلو كان جزءا لانحصر الاعم في الاخص وانما التفرقة
بين الامر والخبر انما يصح بعد العلم بهما ثم بعلم التفرقة بين ما يجده الانسان في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين
على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر فان ميزنا الامر والخبر هذا العلوم الخاص كان تصوره التصديقي
اذ يقتضي استغناء الامرين التصديقي كاستغناء الخبر وهذا المستدل لو عرف الامر وهذا كله ليس بجيد لان الاستدلال
ليس مستدلا الا على الضروري بل على وصفه وهو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا
وكون العام ليس جزء من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط فان الجزء قد يكون اعم وتغير اللفظ ليس بجيد وقال الاخرون
انه يحد لان العلم به لا يجري مجرى العلم بالبديهيات وباقي الضروريات والحق الاول والضرورة قاضية البحث الثالث في حده
اختلف القائلون بان الخبر يحد في حده فقال الجبائيان وابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة
الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واورد عليه اشكالات الاول ان الصدق والكذب نوعان من الخبر والنوع
من النوع لا يمكن معرفة النوع الا بعد تعريفه بالنوع وهو دور الثاني الصدق والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر ولا يمكن
تعريف العرض الذاتي الا بذكر موضوعه فيه دور الثالث ان عطف بين الصدق والكذب باو لزم الترديد في الحد وهو محال
عنه وان عطف بالواو اشتمل الحد وهو ان الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد الرابع خبر الله تعالى يعلم وجوبه
صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه الخامس قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر ليس صادقا ولا كاذبا السادس لو
قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يوجد منه سوى هذا الكلام لم يكن صادقا فيه ولا كاذبا فيه
لم يكن كاذبا والا لكان بعض افراده صادقا وليس الا هذا الفرد وكذا لو كانت جميع اخباره كاذبة وقال كل كلامي كذب
لم يكن كذبا والا لصدق بعضها والعرض خلافه ولا صدقا لانه من جملة اخباره والجواب من حيث الاجمال ومن حيث
التفصيل اما الاجمال فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم وتعريف الخبر بالمعنى الثاني وهو لا يتم لو كانت
ضروري واما التفصيل فالجواب عن الاول ان النوع يتوقف معرفته على معرفة الجنس اذا كانت معرفته تامة اما الناقصة
فلا وعن الثاني ان الموضوع خارج عن ماهية العرض الذاتي فيكون التعريف به رسما لا حدا والرسوم الاسمية شيء
بغيره واجاب تاج القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل تمييزه من غيره من اساليب الكلام
فان عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا دور واعترض بانه اذا كان تمييز الخبر من غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب
فتمييز الصدق والكذب بالخبر دور بل لو قيل ان الصدق والكذب ان كان داخلا في حد الخبر وتعريفه فلا نسلم ان الصدق
والكذب مفتقر في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة لكان اولى وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق و
الكذب معلوم بالضرورة لكان اولى وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق والكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر
لا يقتضي الدور لاحتياج الثالث المعرف فيلزم احتياج الصدق والكذب اللذين هما نوع منها اليه وعن الثالث ان المراد
لاحدهما فلا شك وعن الرابع ليس المراد من دخول الكذب فيه الدخول فعلا بل القبول وهو ثابت في كل خبر باعتبار
الحكم لا من حيث صدوره عن صادق وغيره فخبر الله تعالى من حيث انه خبر لا بالنظر الى المخبر يحتمل الامرين
دخول الكذب فيه بالنظر الى الخبر الاعتبار والان خبر الله تعالى صدق فقد قبل احدهما وعن الخامس قال ابو
علي الجبائي ان كان بمعنى ان صدق احدهما في حال صدق الاخر فكاذب وليس بجيد
لان التثنية لا يستلزم انضمام كاذب باعتبار اضافة الصدق اليهما وهو كاذب وقال ابو هاشم انه خبران
اضافة الصدق الى الرسول عليه السلام والاخر اضافة الى مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب وكذا هنا
الكذب يكون احدهما صدقا قطعا والاخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار المراد من قولنا ما يدخله الصدق والكذب
ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم صدقت او كذبت واعترض بان هذا يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق

الصدق والكذب في نفس الخبر فان اهل اللغة انما يسمعون ذلك فيما كان كاذبا في نفس الامر وصادقا
فيما نحن فيه فان قول القائل بل هو اصدق يتضمن تصديقا في اضافة الصدق الى مسيلمة وفيه نوع نزاع
متبع وليس بجيد فانه يحتمل احدهما من حيث انه خبر ويتصف بهما في نفس الامر وقول القائل قال ابو عبد الله البصري
كذب لانه افاد اضافة الصدق اليهما مع عدم اضافته اليهما وهو الذي اخترناه في الجواب اولا واعترض بانه لو
كان كاذبا لم يدخله الصدق والكذب وليس بجيد فانا لا نريد اضافة الامرين معا في كل خبر بل احدهما وعن السادس ان
الصدق والكذب انما يعرضان لخبر مغاير للمخبر عنه حتى يتصور فيه المطابقة فيحكم بصدقه وعدمها فيحكم
بكذبه وهنا اتحدا فلا يدخله الصدق والكذب وقيل ان الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب وانما يقال للقائل انه
صادق او كاذب واعترض بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا
فلو قلنا الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب صار معرفا للخبر بالخبر
تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول تعريف الشيء بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وقال ابو الحسين الخبر
يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور اثباتا او نفيا واحترز بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل
بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك و
القول الدال على قبح الفعل فاما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح بالفعل
واعترض عليه بوجوه الاول الوجود عنده نفس الماهية فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا مع انه لا يفيد اضافة شيء الى شيء
اخر لا يقال السواد يلزم لو قلنا الامر اخر ونحن جعلنا الامر من ان يكون اخر او نفسه ولان معنى السواد موجود
المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود لانا نقول الاضافة تشعر بالتغاير ولولا اعتباره لبطل اللفظ
والالزام ليس هذا الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المثلث امكنه الشك في
وجوده وفيه نظر لمنع كونه خبرا ان جعلنا المعنى واحدا اللهم الا منزلة الانسان بشر الا ان يعني التسمية الثاني اذا قلنا
الحيوان الناطق يمشي افاد نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر للفرق الضروري بين الخبر والوصف لا يقال لو
زيد في الحد بحيث يتم معه الكلام فيخرج النعت لانا نقول ان عنيت بتمام الكلام افادته لمفهومه فحد النعت لافادة قولنا الحيوان
الناطق لمعناه تاما وان عنيت افادته الحكم الخبري توقف على معرفة الخبر فيدور وفيه نظر لان المراد من الاضافة نسبة
الاثبات او النفي واعترض بارادة صحة السكوت عليه الثالث انه تعريف دوري لان النفي الاخبار عن عدم الشيء
او النفي واعترض بارادة صحة السكوت عليه الثالث انه تعريف دوري لان النفي الاخبار عن عدم الشيء والاثبات الاخبار
بوجوده البحث الرابع في انه هل يشترط في الخبرية الارادة قال السيد المرتضى وابو الحسين لا بد في الخبر من الارادة
يكون خبرا مستعملة في فائدتها فيشترط الارادة ولا يشترط الاطراد في كون الخبر خبرا صيغة الخبر واحتجا بان هذه الصيغة قد
تصدر عن الساهي والحاكي والنائم وقد يجيء بها من الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن ولا تكون حال صدورها خبرية
الى احد الامرين دون الاخر الا لمرجح وهو الارادة او الداعي وخالف فيه الاشاعرة وقد تقدم مثله في باب الامر و
ايضا قال الجبائيان ان الصيغة انما تكون خبرا بصفة متعلقة بتلك الارادة وخالف فيه الاشاعرة فانه لا معنى لكون
الصيغة خبرا الا ان المتلفظ بها تلفظ وكان مقصوده تعريف الغير بثبوت الخبر عنه او سلبه عنه وقد تقدم ايضا
في الامر البحث الخامس في مدلول الخبر اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت الحدوث
للعالم والا لكان حيث وجد قولنا العالم حادث كان حدوثا ثابتا فلا يكون الكذب خبرا
لا يعتقده بل يجزم بوجود نقيضه وهو لا يعتقده ولا الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع ان الارادة لا يتعلق
تعلقها بها فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني مغايرا لجنس الاعتقادات والتصورات وذلك هو كلام النفس ولم يقل به الا

الاشاعرة و[illegible] لمنع الاخبار [illegible] لا نعتقده الخبر ثم يوجد صورة الاخبار وصيغته كالساهي والحاكي [illegible]
ثم انه مخالف للاشعرية لانهم يقولون بمغايرة الكلام النفساني للخبر [illegible] من اساليب الكلام البحث السادس في
انقسامه اعلم ان الخبر ينقسم بثلاثة انواع الاول انقسامه الى الصدق والكذب الثاني الى التواتر والاحاد الثالث الى
ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه ستة [illegible] المحققون [illegible] الى ان القسمة الى
الصدق والكذب حاصرة وانه لا ثالث لها لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه اولا الاول الصدق والثاني الكذب واثبت
الجاحظ واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة حصر دعوى النبوة في الكذب والجنة وليس اخباره
بالنبوة حالة الجنون كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه فثبت الواسطة وهي
حالة الجنة بين الصدق والكذب ولان من اخبر عن حصول [illegible] لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا
يستحق الذم وليس صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله [illegible] اعتقادا [illegible] وكان [illegible] لم يوصف بالصدق
ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها ليسا كافيين في الوصف بالصدق
والكذب بل لا بد من العلم والقصد ولان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا
تطرق الكذب الى كلام الشرع ولانه بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد والمقلد المطابق فجاز ان يثبت بين الصدق
والكذب واسطة في الخبر والجواب ان الخبر هو الذي يقصد به الاخبار والمجنون لا يقصد [illegible] كما هي وانما [illegible]
منها صيغة الخبر فلا يكون خبرا [illegible] لم يعتقد [illegible] لم يبق الا ان يكون كاذبا [illegible]
[illegible] الخبر [illegible] الا ان الكذب اعم من الافتراء فالافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان
الصورة التي باعتبارها كان امره في صورة الجنة ومنع الكذب في صورة الخبر من ظن مع عدم المطابقة وان لم يستحق الذم
وكذا منع الصدق مع المطابقة وان لم يستحق المدح وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وان لم يكن [illegible] على ظاهره
ليس بكذب لانه محمول على مجازه [illegible] عن حقيقته والمجاز ليس بكذب [illegible] بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد
بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان [illegible] لما ثبت الواسطة بين السلب والايجاب وبين كل قسمين
[illegible] النقيض احتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى مع انا نعلم ان فيهم من لا يعلم [illegible]
واعترض بان ادلة الاسلام لما كانت قوية جلية لا جرم [illegible] لم [illegible] عن [illegible] مع العلم بفساده والنزاع في هذه
المسئلة لفظي حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصصه اخرون باشتراط الاعتقاد الفصل الثاني
في التواتر وفيه مباحث الاول في انه يفيد العلم معرفة التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وكذا في الاصطلاح عبارة عن توارد الاخبار على السمع خبرا بعد خبر
لكن بشرط ان يكثر الاخبار الى ان يحصل العلم بقولهم [illegible] بعض الاشاعرة التواتر بانه عبارة عن جماعة بلغوا في
الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط لان التواتر ليس هو الجماعة اذا عرفت هذا فنقول ذهب اكثر الناس الى انه
يفيد العلم سواء كان خبرا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عن امور ماضية كالاخبار عن
وجود الانبياء والملوك الماضين وانكره السمنية والبراهمة وقالوا انه يفيد الظن ومنهم من سلم افادته العلم لو كان عن امور
موجودة في زماننا لا في الامور الماضية لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والانبياء والملوك
الماضين جزما ضروريا جاريا مجرى ما شاهدناه [illegible] بر [illegible] الظن لا شك في وجوده اما العلم فلا [illegible]
انكان قويا بالعلم [illegible] لانه معلوم اما اولا فلانه [illegible] اجماع الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد
[illegible] في الامزجة والاخلاق والاراء والاغراض وقصد الصدق والكذب وكما لا يتصور اتفاق الخلق الكثير على اكل
طعام معين واتفاق اهل بلد على محبة الخير او الشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق واما ثانيا فلان كل واحد يجوز عليه
الكذب حالة الانفراد فكذا حالة الاجتماع والا لانقلب الجائز ممتنعا وانا جاز الكذب على كل واحد جاز حالة الاجتماع والجملة [illegible]

عبارة عن الاحاد مجتمعة جاز الكذب عليها فلا نعلم صدقهم وثانيا هذا العلم يمتنع ان يكون يقينيا لوجوه الاول يجوز ان
يخبرنا جماعة مثلا بنقيض خبرهم مثلا بخبر جماعة لا يجوز تواطؤهم على الكذب بوجود زيد ويخبر جماعة مثلهم بموته [illegible]
حصول العلم بالنقيضين وعدم الاولوية في احدهما الثاني لو افاد خبر الجماعة العلم لحصل العلم بما نقله اليهود عن موسى عليه السلام
من الامور المكذبة لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم لانهم ادعوا بلوغهم مبلغ التواتر وهو يستلزم تناقض العلم الثالث لو حصل العلم الضروري بخبر
التواتر لما خالف في نبوة محمد احد لان مما قلنا لاحتيا [illegible] والايمان في اعتقاده الرابع لو كان معلوما لما وقع
الفرق بينه وبين علمنا بوجود جالينوس واقليدس وبين علمنا بان الواحد نصف الاثنين وانه لا واسطة بين النفي و
الاثبات لكن التفاوت معلوم وانما يحصل لو تطرق احتمال الى الاعتقاد الثاني وقيام الاحتمال فيه كيف كان [illegible]
من كونه يقينيا الخامس الجزم بوجود مقتضى الخبر ليس اقوى من الجزم بان ما شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه
بالامس بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا التجويز ثابت عند الفلاسفة
والمسلمين الاقبال بتجويز كونه مغايرا لما شاهدته بالامس يؤدي الى الشك في المشاهدات فان المشاهد والله تعالى
لما كان قادرا لكن يمتنع [illegible] لا نقول لا نسلم كون تجويزه مفضيا الى الشك في المشاهدات
المشاهد هو وجوده هذا فاما ان هذا هو الذي شاهده لكن حكم من النفس يقع فيه الخطا والملزم من الشك
في المشاهد دليل الامتناع لا يرفع الالزام لان هذا الجزم انكان بناء على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا
بالجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم السادس لو كان العلم الضروري حاصلا من
خبر التواتر لم يخالف فيه احد لان الضروريات لا يخالف فيها والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما من حيث
الاجمال فهو ان ذلك تشكيك في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية واما من حيث التفصيل فلو جوز [illegible]
[illegible] في كل ضروري [illegible] واجتماع الخلق الكثير على الاخبار [illegible] ليس بمحال الجواز [illegible] اجتماعهم
على اكل شيء معين وجواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على المجموع من حيث هو مجموع والمجموع وان كان [illegible]
لكن لا لكل واحد ولا يمكن اجتماع الخلق الكثير على الاخبار عما يناقض ما اخبر به الخلق الكثير اذا كان كل منهما مفيدا للعلم
[illegible] محال وتواتر اليهود انقطع لحصول بخت نصر وانما بعد لا تواترهم في المبدا لقلتهم جدا والضروري الحسي
اولى ويبدا الاحساس لا يجب اشتراك الناس فيها والتواتر يفيد العلم في الامور المحسوسة لا في النبوة المستفادة
بالبحث والنظر ويمنع التفاوت سلمنا لكن لا نسلم في العلم الضروري لان الضروريات متفاوتة والضرورة باعتبار ما
شاهدنا اولا ضروري لا يقبل الشك والتجويز بالنسبة الى القدرة لا ينافي عدمها بالنسبة الى الاعتقاد على ان جماعة
قالوا العلم العادي قاصر عن الضروري والخلاف من الاكابر لا يرفع الحكم الضروري كخلاف السوفسطائية البحث الثاني
في ان العلم المستفاد منه ضروري اكثر العقلاء على ذلك قال ابو الحسين وابو القاسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي
والدقاق من الاشاعرة انه كسبي وتوقف المرتضى فيهما لنا وجوه الاول لو كان نظريا لما حصل الا لمن كان من اهل
النظر والتامل والبحث والتالي باطل فانه حاصل للصبيان والبله فيكون ضروريا اعترضه ابو الحسين والمرتضى
بشيء واحد وهو ان الدليل ليس ترتيب العلوم باحوال الغير بل هذا امر حاصل للعامة فان اهل الحق [illegible] لحصول
علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج علوم اخر من تركيبها انا كانت مقدماتها قريبة من الطبع وان عجزت
واعن المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود الصانع والاستدلال على سفارة وسياق بيان غموض الدليل لو
كان الثاني كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند تواتر الاخبار عليه مع انه لا
يجد من نفسه سابقة فكر ونظر فيها ما يستند من العلوم المتقدمة عليه ولا في ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا
لتوقف على المقدمات وترتيبها الثالث العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة وهذه هي امارة الضروري الرابع لو كان
نظريا لامكن الاضطراب عنه كما في سائر النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريا الخامس لو كان نظريا لوقع

فيه الخلاف بين العقلاء وحيث لم يقع كان ضروريا احتج القائلون بانه نظري بوجوه الاول لو كان ضروريا لما اختلف
فيه العقلاء كغيره من الضروريات الثاني خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى وخبر رسوله بل هو ما تل او
والعلم بخبر الله ورسوله نظري فالمماثل والادنى اولى الثالث استدل ابو الحسين بان الاستدلال ترتيب علوم تتوصل
بها الى اخر فكل ما توقف وجوده على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وبيانه انا نعلم
عقيب الخبر لو علمنا ان المخبر لم يخبر عن امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فعلمنا انه لا يكون كذبا
فيكون صدقا ولو اختل شيء من هذه الامور لم يعلم صحة الخبر وهذا هو معنى النظري والجواب عن الاول بالمنع من
الملازمة فان كثيرا من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها كالعقود فمنهم من تصورها او لعدم اسبابها عندهم
كالاعمى والاطرش وعن الثاني بالمنع فان خبر الله تعالى ورسوله متوقف على العلم بها وهو نظري فلذلك كان
ما توقف عليه نظريا وعن الثالث ان كل ضروري يمكن فرض مثل هذا التوسط فيه وهذا الترتيب البحث الثالث في
احتجاج من ادعى الاكتساب احتج ابو الحسين على ان خبر التواتر صدق بانه لو كان كذبا لكان المخبر به اما ان يخبر مع علمه
بكونه كذبا او مع عدمه والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله واذا بطل كونه كذبا وجب ان يكون صدقا فكان مفيدا اما
الاول فلانهم ان قصدوا الكذب لا لغرض وهو يلزم منه حصول الفعل من القادر مع ثبوت الصارف وهو الكذب الذي
هو جهة قبح صارفة وانتفاء الداعي غرضا وهو محال وان قصدوه لغرض فاما نفس كونه كذبا وهو محال لانه جهة صرف
لا داعي واما غيره فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان
يقال الكل يكذب لهذا الداعي والصنف من هذه الاقسام او يختلفون فيه وعلى كلا التقديرين فاما ان يحصل ذلك الداعي بالمشافهة او
بالمراسلة والاقسام كلها باطلة اما انتفاء داعية الدين فلان قبح الكذب متفق عليه بين الاديان سواء كان ذلك عقليا
او شرعيا فكان صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية واما رجاء عوض على الكذب وهو باطل لان بعض الناس لا
يرضى على الكذب بعوض كثير وان احتاج او لا يحل ان يسمع منه شيئا عرضيا وان لم يكن له اصل فالاكثر لا يرضى ليعتقد ذلك
واما الرهبة فانما يكون من السلطان ويتعذر عليه جمع الخلق العظيم على الكذب فانا نشاهد عجزه عن ذلك في اهل بلد
واحد لعدم علمه بكل واحد فلا يحمله مضطرا الى الكذب ولان السلطان كثيرا ما يخوف رعيته من الحدث بشيء ثم يظهر
منهم اخبار الامر ولا يحصل في كثير من الامور اشتهار عرض السلطان في الحمل على الكذب ولا يجوز ان يقال ان الجماعة الكثيرة كذب
بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للتعين لان كلامنا في جماعة عظيمة ابعاضها جماعة عظيمة يمتنع تساويها
في قوة هذه الدواعي ولما بطل ان كذبهم لا مع العلم بالكذب فلانه يمكن الامع الاشتباه ولا يمكن وقوع الاشتباه في
الضروريات وشرط التواتر استناده الى الضروري بحسوس هذا ان اخبروا عن المشاهد وان اخبروا عن جماعة
اخبرتهم عن المحسوس او من جماعة اخرى اخبرتهم فانه لا يحصل العلم الا بعد انضاف الوسائط والطرفين بشرائط التواتر
وانا نعلم بان نخبرنا اهل التواتر انه اخبرتنا الماضين كانوا جامعين للشرائط وبان كل واحد من بعدهم وهو بعد ضعف
فلابد ولذلك يشتهر بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كما اشتهرت مقالة الكرامية والجهمية وحدوثها ووقت حدوثها
ولما لم يظهر شيء من ذلك ظهر ان الامر كذلك في كل الازمنة وهذا على طوله لا يفيدنا اليقين لوجوه الاول التقسيم [illegible]
قطعيا لو اشتمل على حكمة النقيض وبطلان ما عدا المطلوب وهذه التقسيمات ليست كذلك الثاني يجوز ان يكذب لا لغرض
ولا يفتقر الفعل الى المرجح والا لزم الجبر لان قدرة العبد صالحة للضدين والا لزم الجبر فان افتقر في ترجيح احدهما الى مرجح
فان كان من العبد تسلسل وان كان منه تعالى فان وجب ترتب اثره عليه لزم الجبر والا كان الاختصاص وقت الترتيب
به دون الاخر لا لمرجح فان اختص بهذا الوقت فقبلها لم يكن المرجح التام حاصلا وقد فرضناه حاصلا هذا خلف ثم
ينقل الكلام الى ذلك المرجح اما ان يكون من فعله تعالى او من فعل العبد وان لم يكن لمرجح تام وقت الاولوية فالترجيح في
يكون ترجيحا للحادث في الممكن لا لمرجح وهو محال فظهر ان العبد ان لم يحصل له مرجح من الغير امتنع ان يكون فاعلا [illegible]

ومع المرجح من الغير يجب فعله وهو عين الجبر سلمنا ان يتوقف حصول المرجح من الغير لا يجب ترتب الاثر
عليه لكن الاشكال باق لان مع حصول مرجح الوجود الا ان لا يوجد كان العدم واقعا لا مع مرجح لان مع حصول
مرجح الوجود لا يجوز ان لا يوجد كان العدم واقعا لا مع مرجح لان مع حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم
ومع حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان لا مع مرجح واذا جاز ذلك بطل قولكم الفعل لا يقع الا مع الداعي فجاز
لاهل التواتر ان يكذبوا لا لداع وفيه نظر لما تقدم من ان الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي القدرة الثالث
مع حصول الصارف ان وجب لترك لزم الجبر والا جاز الكذب مع الصارف وفيه نظر لعدم الجبر مع الوجوب
بالنظر الى الداعي الرابع سلمنا وجوب الصارف لكن يجوز وجود شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا فتقدم عليه لا لغرض
سواه لا يقال يستحيل ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد كونه كذبا ولو جاز في الواحد والاثنين لم يجز في الخلق الكثير كما
جاز في الواحد اكل طعام معين في وقت بعينه وامتنع اجتماع الخلق كلهم عليه لانا نقول يمتنع امتناع ذلك فانا
نرى جماعة اعتادوا الكذب ولا يصبرون عنه وهم يعلمون ضرره عاجلا واجلا واجتماع الخلق العظيم على اكل طعام
معين وان كان مظنون العدم لكنه ليس معلومه كيف واذا جاز على كل واحد وجوازه على كل واحد لا يمنع صدوره
من الباقين فيكون صدوره عن الكل كصدوره من كل واحد ومع هذه الجهة القطعية كيف يدعى الامتناع منه
وفيه نظر لان الجواز هنا كالجواز في العلوم العادية وكما ان ذلك الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا الخامس
نسلم الحصر في الغرض الديني والدنيوي والرغبة والرهبة وفيه نظر فان الحصر ثابت في الغرض بين ما يتعلق بمصالح
الدنيا وما يتعلق بمصالح الاخرة وذلك الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر السادس سلمنا لكن جاز ان يكون لمصلحة
دينية ويمنع اتفاق الناس على تحريمه فان منهم من اعتقد جوازه بل وجوبه اذا افضى الى مصلحة في الدين والدنيا
[illegible] فان كثيرا من الزهاد وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات لغرض حمل الناس على العبادة فلعلهم
اتفقوا على الكذب لما اعتقدوا فيه مصلحة دينية السابع جاز ان يكون لرغبة دنيوية ولا ينحصر في اخذ المال [illegible]
الغير كالاماعز بابدع الحصر يمنع فسادها ويمنع القطع بامتناع اشتراك الخلق العظيم كالرغبة الى اهلها فان [illegible]
اعتقاد قطعي بانه ان جاز ان يجتمع العشرة والمائة جاز للكل لان ثبوت الحكم للبعض لا يمنع من ثبوته للباقي فانا نعلم لو ان اهل
بلد علموا ان سائر البلاد [illegible] ما في بلدهم من الوباء العام لامتنعوا من المضي اليهم فيختل معيشتهم فانه يجوز [illegible]
تطابق اهل البلد على الكذب وان كثر واجلوا فعندنا تفق الخلق العظيم على الكذب [illegible] الثامن جاز تطابقهم لكن
ويمنع امراء الدين في [illegible] السلطان من [illegible] لا يقال اخذنا العلم الضروري [illegible]
الاعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهم [illegible] الضرورة في ذلك التاسع يجوز اختلاف
دواعيهم فبعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالمشافهة وبعضهم بالمراسلة [illegible] من شرط التواتر ان يكون
ابعاض [illegible] بالنقيض حد التواتر والا لزم اشتراط [illegible] الابعاض ويتسلسل العاشر يجوز ان يكون [illegible]
للاشتباه وهو جائز في المحسوسات عقلا ونقلا اما عقلا فلانه تعالى قادر على ان يخلق مثل زيد في شكله وتخطيطه
فيتفق الاعتماد على التواتر لجواز ان يشاهد وان يشتبه [illegible] بوجود زيد فان الاجسام المعدنية والنباتية متشابهة
بحيث يعسر التمييز بينها فيجوز في الاشخاص مثله والقدرة لا تمنع الاحتمال ولان غلط النار [illegible] فان كلا منا
[illegible] ساكنا وبالعكس وهو يقتضي اللبس [illegible] واما نقلا فان المسيح شبه بغيره وجبرئيل عليه السلام جاء
الى النبي صلى الله عليه وآله في صورة دحية الكلبي وتشكل الملائكة بهم بل باشكال بني ادم وقد يحصل للانسان عند الخوف الشديد [illegible]
الفكر الشديد صورة لا تحقق لها في الخارج وكل ذلك يقتضي الاشتباه لا يقال لو شبه المسيح بغيره كان في زمن عيسى
وخرق العادة في زمن الانبياء جائز للمعجزة ولان المصلوب يتغير خلقه وشكله فيكون الاشتباه فيه اكثر وللنبي [illegible]
[illegible] ذلك العدل كانوا قليلين يجوز عليهم الكذب بعدا ولانهم نظروا اليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه لانا نقول جوازه في

الانبياء مقتضى عموم الجواز فينتفي القطع ولان الكذب جائزة ومنعها الايسمع من ابى الحسين لاعتراضها ولان امتناعها
ليس بضروري بل يجرها فقيل العلم به يبقى التجويز ثابتا والعلم بصحة التواتر متوقف على فساد هذا الاحتمال فمن لا
يعرف امتناع الكذب لا يحصل له العلم بالتواتر والتغير انما هو بعد الصلب لا حالته والاشتباه محصل حالة الصلب

معناه قول الحق بلا هوى واتفقوا على حسن المعاريض ومعناه الخبر الذي يكون ظاهره كذبا ويصدق عند اضمار شرط
خاص او قيد خاص وان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما به يصير مطابقا فيه فهو قبيح
يتقوى بالوقوع لكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كذبا الا وهو بحيث لو اضمر فيه شي يصدق فيه فيقع الامان
عن ظواهر الكتاب والسنة لا يقال لو كان مراده تعالى غير ظواهرها لوجب ان يبينه والا كان ملبسا والا لم يوجد فائدة
اشتغل الفائدة في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان عنيت بالتلبيس انه تعالى فعل ما لا يحصل الا التلبيس
والتجهيل فلم قلت انه لازم لانه تعالى قد بين بعقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يكون مرادا به المقيد بقيد غير مذكور
ثم اكد ذلك بان بين للمكلف وقوعه في اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر حصل من نفسه لا من قبله تعالى حيث
لا في موضع القطع كما في انزال المتشابهات فانها موهمة للجهل الا انها لما احتملت غير الظواهر ابطلته كان القطع بالظاهر
جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه تعالى والعبث ممنوع فانا لو ساعدنا على انه لا بد له تعالى في كل فعل من غرض لكن يمتنع
ان لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة كما ان الغرض من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر
فيجوز هناك ذلك لا يقال جواز المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فاذا لم يتحقق
هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا لانا نقول معلوم ان انزال المتشابه مشروط بان يكون الدليل المبطل لظاهره
معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود الدليل في نفسه علمه سامع المتشابه او لا فحينئذ ما لم يعلم السامع انتفاء دليل في نفس الامر
مبطل لذلك الظاهر لم يمكن اجراؤه على ظاهره ولا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا
يلزم من عدم العلم العدم والا كان كذلك فلا ظاهر يشعر الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع مع ارادة ما دل عليه
ومع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشي من الظواهر وهو ليس بجيد لان المراد من الكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا لما
دل اللفظ عليه ظاهرا وبتقدير الزيادة والنقصان لا يخرج عن الكذب مع عدم الارادة وان كان جائزا وكذا التلبيس
به فعلى ما يحصل به التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن دليل ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات لما علم ان ظاهره
غير مقصود له تعالى واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول اخبار الرسول عليه السلام بامتناع الكذب عليه تعالى فيكون خبره صدقا الثاني
كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه لان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل
عليه تعالى محال الثالث انا نعلم ان الصادق اكمل من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال صدقه اكمل
منه تعالى وهو معلوم البطلان الرابع لو كان كاذبا لكان ما يكذب قديما فيستحيل عليه الصدق لكنا نعلم ان من قدر على ان
يخبر ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بانه حادث لاستلزام القدرة على المركب القدرة على المفردات ولما امكن ان يكون صادقا
فيكون محالا والجواب اعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قائم مقام
القول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى اياه فلو استفيد صدقه تعالى منه لزم الدور
لا يلزم من تصديق النبي كونه صادقا فان العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه تعالى فلو استفيد منه دار ولا يقال
ان التصديق دل للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشاء وهو يدل على الرسالة فلا دور لانا نقول
الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدقه
امر حقيقي فلا يختلف باختلاف الجعل الشرعي فاذن الطريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر به الا من قبل كونه تعالى
صادقا وفيه نظر لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يدخله الصدق فلا دور
وعلى الثاني بان بحث اصول الفقه انما يتعلق بالكلام النفساني بل بالمسموع المركب من الحروف والاصوات المقطعة ولا يلزم
من كون النفساني صدقا كون المسموع صدقا سلمنا الكلام قلنا النفساني صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر
بالكلام النفساني خبرا كاذبا فانها برهانية الضرورية غير البرهان وفي الثالث نظر فان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن
والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وفي الرابع نظر

نظر لامكان استحالة الصدق فيما اخبر به كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما تتوجه الى الحادث اما الكلام النفساني
القديم فلا عندهم فلا البحث الثاني في خبر الرسول عليه السلام اتفق الناس على صدق الرسول عليه السلام في اخباره الذي دل المعجز
على صدقه فيه واما ما عداه فاختلفوا فذهب الامامية الى وجوب صدقه في كل شي لان العصمة شرط وقال اخرون
يجب وقد تقدم البحث في العصمة واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكاذب لانه لو امكن
لعجز الله تعالى عن تصديق رسوله واعترض بانه لما كان اقتداره تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزما عجزه
عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين اولى من الاخر وايضا
فانا فرضنا انه تعالى قادر على اظهار المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض ان امكن تصديق الرسول بطل قوله انه يلزم من
قدرته على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يكن فلا عجز اذ العجز انما هو عما يصح ان يكون
مقدورا في نفسه وهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله تعالى وايضا انه استحال ان يصدق الله تعالى على صدق الرسول الا اذا
استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب لزم تصحيح الاصل بالفرع وهو دور وايضا الشاك يجعل امكانه فان قلت
حينئذ لما كان نعتقد انه تعالى ممكنا في نفسه فلم يصح منه فعله في شي من الاوقات ولا شي من الجهات فلو قال زيد انا نبي
الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم يتغلب لكن يمتنع لنا لكن المعجز لا يدل على صدقه فيما ادعاه وهو الرسالة
عنها نعم لو ادعى صدقه في كل شي ثم ظهر المعجز الصدق قد ثبت عموم صدقه والدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى
واقترانه بالمعجز وذلك لا يكون فيه فقال المعجز على الرسالة بخصوصها وقد اختلف العلماء في جواز الصغاير عليهم حتى
جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس خلا الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما تمشي على قول المعتزلة
البحث الثالث في الخبر المحتف بالقرائن اختلف الناس في ان الخبر الذي لا يعلم صدقه هل يحصل العلم عقيبه اذا احتف
بقرائن خارجية فقال به النظام والغزالي والجويني وانكره الباقون والحق الاول لان الضرورة قاضية بثبوت العلم
عند الخبر المحتف بالقرائن فانه قد يحصل امور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير
على تلك القرائن ولا تفي العبارات بتفاصيل احوالها المخبر بها عنه وقد يخبر المريض عن الم ويضم اليه من القرائن ما
يعلم صدقه ولو فرضنا ملك مشرف على التلف ثم ظهر نشر الشعور ولطم الخدود والصراخ العظيم والنحيب علم بالضرورة
صدقهم احتج المنكرون بامور الاول لو افاد الخبر مع القرائن التي يذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل
باطل لانه ينكشف عند الخبر عن الموت مع القرائن كالصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد يظهر بطلانه
بان يكون قد اغمي عليه ولحقته سكتة او ان يكون ذلك للسلطان ليمتنع عن قتله
لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لم يحصل العلم عقيب التواتر اذا خلا عنها ولم يجز ذلك فبطل قوله الثالث لو وجب العلم
عنده لوجب في كل صورة كما ان التواتر لما افاد العلم افاده في كل موضع والجواب عن الاول القدح في صورة
خاصة لا يقتضي القدح في كل صورة القرائن الا انا نطلقها جميع صوره افادة العلم وعن الثاني التزام ذلك فان
المتواتر ان لم ينضم اليه القرائن لم يفد العلم لجواز ان يجمعهم جامع من رغبة او رهبة سلمنا لكن انما يلزم ذلك لو
ان العلم يستند الى القرائن لا غير سلمنا لكن نمنع انفكاك المتواتر عنها وعن الثالث العلم لم يحصل من خبر الواحد وحده
بل مع القرائن فحصل المجموع مع اجتماعها كان افاد العلم سلمنا لكن العلم عقيب التواتر بالعادة فجاز حصوله هنا
بالعادة والعادة لا يجب اطرادها في كل شي فجاز ان يطرد في التواتر دون خبر الواحد المقترن بالقرائن البحث الرابع في بقية
الاخبار التي يقطع بصدقها الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة صدق الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال
صدق هذا ان لم يشترط سوى المطابقة اما ان شرطنا العلم والاعتقاد فلا الثالث خبر كل الامة صدق اما عندنا فلقول
المعصوم واما عند الجمهور فالدلائل الدالة على صدق الاجماع الرابع خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من
الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم اذا اخبروا عن حصول التواتر اذا اخبر كل واحد عن شي غير ما اخبر به

الاخر فلا بد وان يقع فيها ما يكون صدقا ولهذا نقطع بان في الاخبار المروية عن النبي عليه السلام بطريق الاحاد
ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر كل يخبر به كل واحد
اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اذا اخبر كل واحد عن شي غير ما اخبر به الاخر فهو اخبار عن شي مختص به لا يشاركه
في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق نفسه ولم يخبر عن غيره فلم يعتضد كل منها بقول الاخر ولم يحقق به من القرائن
ما يفيد العلم الخامس بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في
زمن بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما اعترض باحتمال انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو عن
لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولان منع الناس عن نشر فضيلة يحرصهم على شدة
اظهارها وليس بجيد فان العادة تقضي بصيرورة المتواتر مع الموافق احادا دون العكس والشيعة كانوا خائفين في
الغاية فكيف يحصل بينهم داع البحث الخامس فيما ظن انه من هذا الباب الاول قال بعض الناس اذا اخبر واحد
بحضرة الرسول عليه السلام عن شي ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن امر ديني اشترط في دلالته
على الصدق امران الاول ان لا يتقدم بيان ذلك الحكم وان يجوز تغير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم لو تقدم ولم يجوز تغيره
كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استئناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في كل وقت
كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرطين ان يستشهد بالنبي ويدعي عليه علمه بالخبر وان يعلم الحاضر
علم النبي عليه السلام بتلك القضية ففي هذين يجب صدق الخبر لان سكوته عليه السلام يوهم التصديق فلو كان الخبر كاذبا لزم
التلبيس منه عليه السلام وهو محال الثاني اذا اخبر واحد بحضور جماعة كثيرة عن شي بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن التكذيب
كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الداعي الى التكذيب وانتفاء الصارف فيجب الفعل فلما
لم يوجد دل على عدم علمهم اما الداعي فلان من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر
فدل على وجود الداعي واما انتفاء الصارف فلانه اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يعمهم رغبة ورهبة يحملهم على كتمان
ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان ارض ولا نحلة وبطلان سكوتهم مع علمهم بالكذب يبعد عدم اطلاع واحد
من الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة ما تقتضي السكوت
سلمنا لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا والعدم متعلق بالبحث عنها الثالث زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما
ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته وهو باطل لان عملهم بمقتضى الخبر يجوز ان يكون
لدليل اخر فان قيام الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامة بمقتضاه لا يتوقف على القطع بصحة الخبر
لان العمل بخبر الواحد واجب في كل الكل فلا يكون عملهم متوقفا على القطع به وان لم يتوقف على القطع به لم يلزم من ثبوته ثبوت
احتجوا بان عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرده بعضهم ويقبله اخرون والجواب منع العادة لاتفاقهم
حكم المجوس بخبر عبد الرحمن الرابع احتج كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع وامثاله بان الامة بين قابل
منهم احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على انهم قاطعون على صحته واعترض باحتمال انهم قبلوه كما يقبل خبر الاحاد
والجواب بحث الواحد انما يقبل في العمليات لا العلميات وهذه المسالة علمية فلما قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته واعترض
بمنع قبول كل الامة بل لم يحتج بخبر الاجماع طعن فيه بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسالة علمية ثم لم يطعنوا
فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة مخصوصة عدم الطعن مطلقا الفصل الرابع في الخبر المقطوع بكذبه وفيه
مباحث الاول في الخبر المخالف للمعلوم الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم اما بالضرورة المستندة الى الحس او الوجدان او
البداهة او بالدليل القطعي كذب قطعا لعدم المطابقة ومنه قول من لم يكذب قط اني كاذب فانه كاذب قطعا لانه
عند خبره اما الاخبار الماضية وهو يدل على كذبه لاستلزام الكذب فيها ايضا او بنفسه وهو باطل لان الخبر متاخر في الرتبة عن
المخبر عنه ولو جعلنا الخبر خبرا عن نفسه لزم تاخر الشي عن نفسه بالرتبة وهو محال اما ما ينافيه الدليل القاطع ان احتمل التاويل

التاويل امكن صدقه لجواز ان يكون النبي عليه السلام تكلم به لارادة ذلك المعنى كما في انزال المتشابهات وان لم يقبل التاويل او كان
التاويل بعيدا حكم بكذبه او بانه نقص منه شي او زيد فيه ما يقبح الكلام معه فيلحق به الخبر الذي
لو صح بعد ما استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له
بخلاف عصر الصحابة فان الاخبار لم تستقر فجوزنا ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره البحث الثاني فيما تتوفر الدواعي
على نقله الامر الذي تتوفر الدواعي على نقله لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن عن
المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب والا لجوزنا وجود بلدة
بين البصرة وبغداد اعظم منهما مع ان الناس لم يخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عليه السلام اوجب عشر صلوات ولم
ينقل الامة سوى الخمسة ولما كان ذلك باطلا لكنا ما ادى اليه امامة ووجوب التقية كما تقول الشيعة فانه لا يدل على
لوجود الصارف عن النقل فان قيل العلم بعدم هذه الامور يتوقف على العلم بانه لو كان لوجب نقله ووجب ان
يكون الشاك في الاصل شاكا في هذه الفروع ولكنا الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة نفي
بلدة بينهما اكبر منهما والضروري لا يتوقف على النظري وانه لم يتوقف العلم بعدم البلدة على العلم بانها لو كانت
لنقلت ولا يلزم من عدم هذا عدم ذلك سلمنا توقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتم
مثال واحد ولا يلزم حصوله في كل الصور فان قسم باقي الصور على المثال لم يفد اليقين لجواز ان يكون الفارق بين الاصل
والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم يبين عدم العمومية في كل الصور بعدم تواتر الاقامة فبعض نقلها افرادا و
بعضهم مثناة مع انها من اجل الاشياء واعظمها تكررا وكذا هيئات الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية وغير ذلك مع
عموم البلوى بها وغاية الظهور ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع
الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القران معجزا لا يعرف الا بعد نقل التحدي
واعجازه هذه الاشياء ظاهرة ثم لا يقوم نقله مقام نقلها وكذا اقاصيص الانبياء المتقدمين والجواب لم لا يتوقف العلم بعدم
الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت قوله العلم بانتفاء بلدة بين بغداد والبصرة ضروري وهذه القاعدة نظرية فلا
يتوقف عليه قلنا نمنع كونه ضروريا ولهذا لو سئل كل من يدعي علمه عن سبب علمه لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر
خبرها كاشتهار بغداد والبصرة سلمنا ان ذلك العلم مستفاد من هذا الاصل والمثال ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية و
النقض بالاقامة اجاب عنه القاضي ابو بكر بان ذلك من الامور فلعله كان يفرد تارة ويثني اخرى فالراوي لم ينقل ذلك
لانه نقل البعض واهمل الباقي وعول على استناد ذلك الى المؤذن اعتقادا منه بسهولته فتساهل والاثم عرفوا ان هذه
المسالة من الفروع التي لا يوجب الخطا فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب والجهاد
لعلمهم من اختلاف فعله عليه السلام حيث كان يجهر تارة ويخافت اخرى او انه خفض صوته في ابتداء القراءة ثم يعلو به بعد ذلك
على التدريج فيسمع القريب منه جهرا بالتسمية لا البعيد واما المعجزات فيجوز ان يكون نقل كل معجزة قليلا لا يبلغ حد
التواتر ولم يتواتر اقاصيص الانبياء لعدم تعلق غرض ديني بروايتها واعلم ان النص الجلي على امامة علي عليه السلام وان
عند الامامية متواتر لكنه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف واقتصروا على النقل الخفي كقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وحديث الغدير
وخبر المنزلة والطائر وغير ذلك وان كانت خفية الا انها صارت سببا لعلو المدعي من نقل النص الجلي البحث الثالث
في وجوه الكذب في الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه واله قد وجد فيها ما هو كذب قطعا لوجوه الاول روي
انه قال عليه السلام سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا ثبت في الاخبار المروية عنه كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب الثاني
في الاخبار ما لا يمكن نسبته الى رسول الله عليه السلام ولا يقبل التاويل فيجب القطع بكذبه الثالث روي عن شعبة ان نصف الحديث
كذب والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمد الكذب وانما يقع لوجوه الاول ان يكون الراوي

نقل الخبر بالمعنى حيث لا لفظا باخر يتوهم انه بمنزلته وهو لا يطابقه الثاني ربما نسي لفظا لانهم لم يكن من عادتهم الكتابة
لما يسمعونه فيبدله بغيره وربما نسي زيادة يصح بها الخبر الثالث ربما روى عن الواسطة ونسي ذلك فاسنده
الى الرسول عليه السلام توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته وهذا كان عليه السلام يتنافى الحديث انما دخل عليه شخص ليكمل له
الرواية كما روي انه قال عليه السلام الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال عليه السلام ذلك حكاية عن
الرابع ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه وصحح معناه به فيحذف ربما سمع السبب وان حذف سببه اوهم
الكلام كما روى انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس الخامس ربما كان ابا هريرة كان يروي عن
الرسول عليه السلام وكعب كان يروي اخبار اليهود ويشتبه على السامعين فيروي بعضهم ما سمعه من كعب عن ابي هريرة اما
من جهة الخلف فوجوه الاول الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبوة لتنفير الناس عنه كما روي عن عبد الكريم
بن ابي العوجا الثاني ربما يكون الراوي يجوز الكذب المودي الى اصلاح الامة فان من مذهب الكرامية وضع الاخبار
في المذهب فاصح منهم الا انه سبب لترويج الحق الثالث الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار النص على امامة
العباس وولده قال الامام فخر الدين الرازي ومن ذلك ان الامامية ينسبون الى الرسول عليه السلام كلاما صح متنه من بعض ائمتهم قال
لانا اذا سمعتم قال الصديق حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله صلوات الله عليه
وسلامه عليهم فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اما اولا
فلانه معصوم لا يخبر الا بالحق فكما يجوز حذف الاسناد وما يخبر به رسول الله كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال انا
حدثت حديثا فانا ارويه عن فلان ثم حدث جاز ان يروي عن اسنده اليه فكيف اذا كان الامام المعصوم حدثني حديثا
البحث الرابع في احوال الصحابة المشهور ان الصحابة كغيرهم من المسلمين بل هم افضل واكمل وان الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور
المعارض لدلالة الكتاب وهو قوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا وفيه نقل ما بينا في باب الاجماع من اختصاص
الايتين بالصحابة ودلالة السنة كقوله صلى الله عليه واله وسلم خير الناس قرني وبالغ ابرهيم النظام في الطعن فيهم فقال انا
بعضهم قادحا في البعض وذلك يوجب القدح اما في القادح او في المقدوح فيه ومن القدح من وجوه الاول قال عمران
بن الحصين والله لو اردت لحدثت يومين عن رسول الله صلعم فاني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شهدوا ولكنهم يحدثون
احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم الثاني كان حذيفة يحلف لعثمان بن عفان بالله على اشياء انه ما
قالها فقيل له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله الثالث ابن عباس بلغه ان ابن عمر يروي ان
الميت ليعذب ببكاء اهله فقال ابو عبد الرحمن انما مر النبي صلعم بيهودي يبكى عليه فقال انه ليبكى عليه وانه ليعذب الرابع
عن النبي عليه السلام قال ان الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه فقال يزيد بن الاصم قلت لابن عباس ان ناسا يقولون ان رسول الله صلعم
قال ان الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي الا محلا ومحرما الخامس ابن عمر ان النبي وقف على
قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال انهم ليسمعون ما اقول فذكر ذلك لعائشة فقالت لا بل قال انهم ليعلمون
ان الذي كنت اقول لهم هو الحق قال النظام وهذا عين التكذيب السادس روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثا
ولم يجعل لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وقالت عائشة يا
فاطمة فتنت الناس ومعلوم انها كانت من المهاجرات مع … عائشة … السابع ردهم خبر ابي موسى في
خبر الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد فقال النظام وانتم تقولون لا يجوز تهمتهم الثامن كان علي عليه السلام يحلف الرواة وذلك
عين تهمتهم لما علمهم فان عليا عليه السلام اعلم بهم منا التاسع روى ابو سعيد الخدري وجابر وانس انه قال عليه السلام وذكر مائة سنة
انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم رجع الى علي عليه السلام قال لابن مسعود انك تفتي الناس قال اجل واخبرهم ان الاخير شر قال
اخبرت بما سمعت منه قال سمعته يقول لا تاتي على الناس مائة سنة وعلى الارض عين تطرف فقال علي عليه السلام اخطات …
… انما قال ذلك لمن حضره يومئذ وهل الرجاء الا بعد مائة العاشر روى ابو هريرة انه قال عليه السلام

الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيمة قال الحسن ما ذنبهما قال احدثك عن رسول الله وهذا من الحسن
رد على ابي هريرة الحادي عشر قال عليه السلام … ان كان …
عشواك وهذا من علي بحكم عليهم ببطلان القتل الثاني عشر قال ابن الاشعث كنا في غزاة وعلينا معوية فاصبنا ذهبا وفضة
فامر معوية رجلا يبيعها في الناس في عطياتهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فنهاهم فردوها فاتى الرجل
معوية فشكى اليه فقام معوية خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلعم احاديث يكذبون فيها فقام عبادة فقال
والله لنحدثن عن رسول الله صلعم وان كره معوية وهو يدل اما على كذب معوية او كذب عبادة الثالث عشر قام ابو موسى
على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا عليه السلام اقبل يريد البصرة فحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة والله ما اعلم واليا احرص على اصلاح
الرعية مني والله لقد منعتكم حقا كان لكم بيمين كاذبة فاستغفر الله منها وهذا اقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة
الرابع عشر روى ابو بكر وعمر يوم السقيفة انه عليه السلام قال الائمة من قريش ثم روي عنهما اشياء تناقضه كقول عمر في المرض
لو كان سالم حيا ما تخالجني فيه شك وسالم مولى امراة من الانصار … وكقول النبي صلعم اسمع واطع ولو
كان عبدا حبشيا وروي عنه عليه السلام لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا من غير مشورة لاستخلفت ابن ام عبد الخامس عشر
روى ابو هريرة انه عليه السلام قال ان المراة والكلب والحمار يقطعون الصلوة فشتت عائشة في خف واحد وقالت … يا ابا
هريرة فلربما رايت الرسول يصلي وسط السرير وانا على السرير بينه وبين القبلة السادس عشر روى ابو هريرة عنه
عليه السلام ان على من غسل الميت الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عائشة فقالت لا انجاس موتى … وهذا تكذيب السابع عشر
ابرهيم ان عليا عليه السلام بلغه ان ابا هريرة يبدا بمياسره في الوضوء وفي اللباس فدعا بماء فتوضا فبدا بمياسره وقال لاخالفن
ابا هريرة الثامن عشر ان اصحاب ابي عبد الله لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها
ثلثا قالوا ان ابا هريرة … التاسع عشر لما قال ابو هريرة حدثني خليلي قال له علي عليه السلام متى كان خليلك
العشرين لما روى ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عائشة وحفصة فقالتا كان النبي صلعم يصبح
جنبا ثم يصوم فقالت للرسول اذهب الى ابي هريرة فاخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن عباس قال …
والاستدلال من ثلثة اوجه الاول انه استشهد ميتا الثاني انه لم يكن منهما فيهم لما سالوا عنه الثالث عائشة وحفصة كذبتا
الحادي والعشرين لما روى ابو سعيد الخدري تحريم الربوا قال ابن عباس نحن اعلم بهذا وفينا نزلت اية الربوا فقال الخدري
احدثك عن رسول الله صلى الله عليه واله وتقول لي ما تقول والله لا اظلني واياك سقف بيت وهذا تكذيب من ابن
عباس لابي سعيد الثاني والعشرين لما تقدم ابن عباس البصرة سمع الناس يتحدثون عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه واله
فقال ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا الثالث والعشرين كان عمر اذا وفد اصحاب رسول الله الى الاعمال وشيعهم قال
لهم … اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام فلولا التهمة والا لما جاز النهي عن العلم الرابع والعشرين روي
عن سهل بن ابي حثمة في القسامة ثم ان عبد الرحمن بن عبيدة قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم انما
كان النبي صلعم كتب الى اهل خيبر ان قتيلا وجد في ابنيتكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فوداه الرسول من
عنده قال محمد بن اسحق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس
كما حدث الخامس والعشرين قال اصحاب الشعبي له انك لا ترى طلاق البكرة قال انهم تكذبون على ابرهيم كيف
لا يكذبون على ابرهيم وقد مات السادس والعشرين قال ابن ابي مليكة الا تعجب … عروة عن عائشة انها قالت
بعمرة وقال القسم انها قالت اهللت بالحج السابع والعشرين قال صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلام قال ان الذي
وهو في الاثنين شيطان وشيطانان قال فلقيت القسم بن محمد فسالته عنه فقال كان النبي صلعم يبعث البريد
وحده وكان النبي صلعم وصاحبه وهذا من القسم تكذيب لهذا الخبر الثامن والعشرين كان ابن سيرين يعيب الحسن في
التفسير وكان الحسن يعيب في التعبير ويقول كانه من ولد يعقوب التاسع والعشرين قال ابن عباس للحجر الاسود

الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ان ابن عباس يقول هو
من الجنة فقال هو من بعض هذه الاودية قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية سوده لكان اسلام المؤمنين بيضه
لان الحجارة قد تكون سودا وبيضا ولو كان ذلك السواد من الكفر لوجب ان يكون سوادها بخلاف سائر الاحجار
… ولو كان كذلك لاشتهر لانه من الوقايع العجيبة الثلثين روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح
ومنه فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال ابو سعيد لو شاء
هذان لعرفاك ولكن هذا يخاف ان ينزعه عن عرافة قومه وهذا يخشى ان ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان
عليه الدرة فلما رايا ذلك قالا صدق الحادي والثلثين قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول الاسوع
للعبد في الطلاق بيد سيده قال كذب جابر الثاني والثلثين قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال
وما ذلك يا عروة قال تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال اولا تسال امك عن هذا انها قد شهدت فقال
عروة ان ابا بكر وعمر لم يفعلاه قال هذا الذي اهلككم احدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر وعمر قال عروة
ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها منك وهذا تكذيب من عروة لابن عباس الرابع والثلثين قال ابو بكر
اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الامران متناقضان …
ابا بكر … في سائر المسائل … اهل الردة وفي قسمة الغنيمة
وقدح النظام في ابن مسعود خاصة في انكاره كون المعوذتين من القران وغير ذلك من الاخبار الكثيرة واما الخوارج فقد
طعنوا في الصحابة من وجوه الاول قبلوا خبر الواحد فيما ينافي القران وهو يوجب القطع برد ذلك الخبر والطعن
في العامل به لانه تعالى ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة واستقصى في الزنا بالنهي فقال ولا تقربوا الزنا ثم
توعد عليه النار ثم ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين وبالنهي عن الرافة عليه وجعل على من رمى غيره به جلد ثمانين
ولم يجعله بالكفر والقتل وهما اعظم لم يكن عليه ذلك ثم منع من قبول شهادتهم ابدا واكده بفسقهم ثم ذكر من رمى زوجته
وبين احكام اللعان ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة وخصه بشهادة اربعة ومع هذه المبالغات العظيمة كيف
يجوز اهمال ما هو اعظم منها وهو الرجم مع انه نفاه بقوله فاجلدوا كل واحد منهما وهو صريح في الجلد على كل زان وقال في
الرجم … فعليهن نصف ما على المحصنات والرجم لا ينصف ولانه لو كان مشروعا لنقل متواترا فانه من الوقايع العظيمة
حيث لم ينقل دل على انتفاء المشروعية الثاني خرج النبي عليه السلام يوما على اصحابه وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال
ما هذه الكتب اكتابا مع كتاب الله يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يبقى في قلب منه شيئا الا … وروي انه صلعم
قال اذا حدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ومع ذلك جعلتم المسح على الخفين
صريح … وجعلتم جلد العبد خمسين والله تعالى ذكر ذلك في الاماء حيث قال فعليهن نصف ما على المحصنات ورددتم
شهادة العبيد مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم الثالث ما روي عن الصحابة من شتم بعضهم بعضا حكى ابن داب في
مجادلات قريش قال اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة
ثم احضر الحسن بن علي عليهما السلام ليشتموه فلما حضر تكلم عمرو بن العاص وذكر عليا ولم يترك شيئا من المساوي الا ذكره
فيه وقال ان عليا شتم ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال فاعلم انك واباك من شر قريش ثم خطب كل واحد
منهم بمساوي علي عليه السلام والحسن ونسبوا عليا الى قتل عثمان … فالحسن خطب ثم قال … معوية … الى
ان قال اتذكر انك كنت ذات يوم تسوق باليك وعتبة اخوك هذا القاعد … ابو سفيان فلعن
رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسائقه وكان ابوك الراكب واخوك القائد وانت السائق ثم قال لعمرو بن العاص
… كانت امك الزانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي عليك انك ابنه فغلب جزارهم

من قريش من الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما انت الا شانئ محمد فانزل الله على نبيه ان شانئك هو الابتر
ثم هجوت رسول الله صلعم بسبعين قافية فقال صلى الله عليه واله اللهم اني لا احسن الشعر اللهم العنه بكل قافية لعنة واما
يا ابن معيط فوالله ما الومك ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر حدا ثمانين وقتل اباك صبرا بامر رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم يوم بدر وسماه الله تعالى في عشر ايات مؤمنا وسماك فاسقا وانت علج من اهل صفورية واما انت يا عتبة فما انت
بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع اهلك واما
انت يا مغيرة بن شعبة فمثلك مثل البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني عليك نازلة فقالت النخلة فوالله ما شعرت
بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل عثمان ما كنت معه في شيء وانك لكاذب قالت الخوارج وهذه
المثالب تدل على طعن بعضهم في بعض قالوا واخر عثمان عن عائشة بعض ارزاقها فغضبت ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك
وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك
كما يذبح الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امراة لوط الاية فكانت عائشة تحرض عليه جهدها وطاقتها
وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ذهبت عائشة الى مكة
فلما قضت الحج وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب عليه السلام فقالت
عائشة قتل عثمان مظلوما وانا طالبة بدمه والله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين
ذلك فوالله ما اظن ان بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين ولايته ولم
تحرضين الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة قد قلت ذلك فقد رجعت عما قلت وذا لكم
استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه فوالله لاطلبن بدمه فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا … تخليط يا ام
المؤمنين وايضا الخصومة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وابي ذر وعمار وبين عثمان والخصومة التي كانت
بين عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت حتى انتهى الامر الى الضرب والنفي من البلد واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح في
العدالة بعضهم وايضا مقتل عثمان والجمل وصفين قالت الخوارج راينا المحدثين يخرجون الراوي بادنى سبب ومع علمهم
بهذه القوادح يقبلون رواياتهم ويحتجون برواية القادح والمقدوح فيه بل هؤلاء المحدثون اتباع كل ناعق …
من … كل علة في حكم … تركوهم ولان النبي عليه السلام ما كانت الصحابة يكتب كلامه …
… لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده وربما رووا ذلك الكلام بعد نيف وسنة ومعلوم ان العلماء
الذين تعودوا تلفيق الكلام لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فاحفظوا ما دخل في تلك الساعة بعين تلك الالفاظ من
غير تقديم ولا تاخير فيعجزون عنه فكيف بالكلام الطويل بعد المدة الطويلة من غير تكرار ولا كتابة ومن انصف علم ان الالفاظ
المروية ليست الفاظه عليه السلام ثم بعد المدة الطويلة لا يمكن اعادة المعنى بتمامه فان الانسان مظنة للنسيان بل لا يبعد
بعض خصوصها ونرجح بانا راينا هم يروون المعنى الواحد بالفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات ونقصانات وهذه
المطاعن كلها روايات احاد لا يعارض الايات والاحاديث المشهورة عن النبي صلعم من الثناء على الصحابة وهذه المطاعن
مروية بالاحاد فان صحت رواية الاحاد صحت هذه المطاعن وان … سقطت هذه المطاعن ايضا …
الخوارج مبنية على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم جوازه وقولهم الظاهر ان هذه الالفاظ ليست
الفاظ الرسول صلى الله عليه واله ضعيف بالظاهر من عدالة الرواة **الفصل الخامس** في خبر الواحد وفيه مباحث
الاول في حده قال بعضهم خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس فانه يفيد الظن وليس خبر واحد وغير
منعكس فان الواحد لو اخبر بما لم يحصل معه الظن فانه خبر واحد وان لم يفد الظن فقد بطل الحد …
في الثاني وبالعكس في الاول مع ان الظن قد يستعمل للعلم قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي يعلمون والحد يجب عدم
استعمال المشترك فيه وفيه نظر لان استعماله في العلم مجاز فلا يمنع من ذكره في الحد اذا ريد حقيقته وقيل ما كان

الاخبار غير منتهية الى حد التواتر والاقرب انه لم يفد العلم من الاخبار وان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا و مستفيضا
البحث الثاني في ان خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه المقصود ان خبر الواحد العدل اذا تجرد عن القرائن لا يفيد العلم
وقال بعض اهل الظاهر واحمد بن حنبل في رواية انه يفيد العلم في كل شيء وقال بعضهم انه يفيد العلم في بعض الاشياء
لا في الجميع لنا وجوه الاول لو افاد الخبر الواحد العلم لافاده كل خبر كالمتواتر لما اوجب العلم كان كل متواتر موجبا له [illegible]
بانه يستلزم ان لا يفيد العلم ولان العلم عقيب التواتر ان كان ضروريا كان من فعله تعالى فجاز ان يخلقه عقيب كل رواية
لمصلحة يعلمها مختصة بالتواتر وان كان كسبيا جاز استواء جميع اخبار التواتر فيما لابد منه في حصول العلم ولا يلزم من
ذلك استواء جميع اخبار الاحاد وفيه نظر لان المقتضي يستلزم وجوده وجوب معلوله فلو كان خبر الواحد موجبا للعلم
لاستمر لكونه خبر واحد وهو موجود في كل خبر واحد الثاني تاثير الادلة في النفوس يجب المؤثر ولا يفيد في انفسنا
من خبر الواحد وان بلغ الغاية في العدالة سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع وذلك يمنع وجوب العلم اعترض بان
حاصلها ترجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ومع ذلك فهي معارضة بالمثل فان الخصم يقول انا اجد
في نفسي العلم الثالث لو افاد خبر الواحد العلم لما روعي فيه شرط الاسلام والعدالة كما في التواتر اعترض بجواز ان يكون
الله تعالى اجرى العادة بخلق العلم عنده او انه يجعل العلم عقيب التواتر ضروريا وهو غير لازم في خلقه عند خبر الفاسق
والا عدل وان يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل الكسبي وخبر غير [illegible] والاعدل غير مشتمل
على ذلك الرابع لو افاد العلم لتناقضت الاحكام عند تناقض الروايات وفيه نظر لاحتمال ان يكون الافادة مشروطة بعدم
المعارض كالواحد خبر جماعة لو لا حصول المعارض لاخبارهم لافاد العلم مع عدم الطعن في افادة التواتر العلم الخامس كل
عاقل يجد من نفسه ترتب اعتقاده المستفاد من خبر الواحد عند ازدياد الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم الخامس كل
امتنعت الزيادة لاستحالة المعلوم تفاوت في الزيادة والنقصان كالضروري من الكسبي الا ان نقول يمنع التفاوت بين
العلوم من حيث هي علوم بزيادة او نقصان لاستحالة احتمال النقيض فيها قطعا والا لم يكن علوما والتفاوت بين النظري
والضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل من حيث الاعتقاد في النظري وعدمه في الضروري السادس لو افاد العلم لحصل
العلم بنبوة من اخبر بكونه نبيا من غير حاجة الى المعجزة والى الدلالة على صدقه ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد مستغنيا
عن الاخر وعن التزكية وفيه نظر لان خبر التواتر يشترط فيه عدم الداعي الى التواطؤ على الكذب ففي خبر الواحد اولى وهنا
داع الى الكذب واما الشهادة فلما عارضها في الحكم [illegible] الواحد مفيدا للعلم السابع لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب
تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه ولصح معارضته بالتواتر ولامتنع التشكيك بالمعارض كما في التواتر وفيه نظر
لامكان اختصاص خبر العالم باينا في العلم كما شرط المرتضى في افادة التواتر العلم عدم السبق بشبهة تنافي العلم احتج
المخالف بوجوه الاول قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على قبول خبر الواحد فلو لم
يفد العلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة النص وهو باطل الثاني ذم على اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد العلم لكان
العامل به متبعا للظن الثالث لو لم يفد العلم لما اوجب العمل به [illegible]
الرابع لو لم يفد العلم لما ساغ قتل المقر على نفسه بالقتل ولا بشهادة اثنين عليه لكونه قاضيا على دليل العقل و[illegible]
البراءة الخامس قال علي عليه السلام ما حدثني احد بحديث الا استحلفته الا ابا بكر [illegible] وهو واحد وهذه حجة من
فرق بين خبر وخبر والجواب عن الاول والثاني ان الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد واتباع العمل بالظن لا [illegible]
يدل على المنع من اتباع الظن في اصول الدين كوجود الصانع وصفاته وعن الثالث ان الحكم الجلية بخلاف حكم الاحاد وعن
الرابع ان احكام الشرع لا يتوقف على اليقين بالاجماع وان فيه نظرا فانا لم نتعبد باعتبار [illegible] بل باعتبار اقرار
او البينة الذين جعلهما الشارع سببا لترتب الاحكام وعن الخامس لا يلزم من عدم الاستحلاف القطع بالتصديق بل [illegible]
البحث الثالث في جواز التعبد عقلا بخبر الواحد الاكثر على جواز التعبد بخبر الواحد [illegible]

الجبائي وجماعة من المتكلمين لنا ان فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزا بل هو لا استبعاد فيه وتجويز الكذب لا
يمنع من ذلك كما في المفتي والشاهدين والامة والقياس على ما يأتي فيكون جائزا بالضرورة والا لجاز ان التعبد بالعمل
فيه كالمتواتر وما الفارق لا يصلح مناطا للحكم [illegible] الاول ان العمل بخبر الواحد غير معلوم وهو باطل بان يدل دليل قاطع
على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالمتواتر الثاني العمل به موقوف على صدق الخبر ووجوب العمل ونسخه
لا يقفان على الظن وهو باطل لجواز توقفه على الظن لان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة
اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون
الفعل عندها مصلحة [illegible]
[illegible] فان قيل يمنع عدم استلزام المحال [illegible] ان التكليف مبني على المصالح ودفع المفسدة
[illegible]
فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف الشرع ولهذا امتنع العمل بخبر الصبي والفاسق وفرق
بين الشاهد والخبر من وجوه الاول الشهادة انما يقبل فيما يجري فيه الصلح وفي امور الدنيا بخلاف الخبر عن الله وعن
الرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعد الثاني الخبر يقتضي اثبات الشرع بخلاف الشهادة فان نبي قتل او سرق لا
يثبت به شرع الثالث الحكم عند الشهادة يثبت بدليل قطعي وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عندكم دليل مثبت
للحكم الشرعي ولا تجعلونه شرطا والجواب ينتقض ما ذكروه او لا بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتي
[illegible] فيما يتعلق بامور الدنيا كالاخبار المتعلقة بانواع المعاملات وينتقض الشهادة فيما لا يجري فيه
الصلح كالفروج والخبر كما يقتضي اثبات امر شرعي وهو وجوب القتل والقطع والحكم عند الخبر يثبت بدليل قاطع موجب
للعمل به كالشهادة احتج ابو جعفر الاول خبر الواحد يوجب الظن وقد نهي عن العمل به في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم
وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا الثاني لو جاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية من
الرسول عليه السلام عند ظن الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الاحكام الشرعية بدون اقتران المعجز والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثالث لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الاصول الرابع لو جاز التعبد لجاز نقل القرآن
[illegible] والتالي باطل بالاجماع [illegible]
على الشارع الخامس الشرعيات مصالح والواحد يجوز ان يكون في اخباره من فعل وترك فلا نامن ان يكون ما تضمنه
خبره مفسدة والجواب من حيث الاجماع ومن حيث التفصيل اما الاجماع فالنقض بخبر المفتي والشاهد والمقوم و[illegible]
وغير ذلك واما التفصيل فالجواب عن الاول ان العمل بخبر الواحد معلوم لا مظنون وهو الاجماع وان دلالة الايات على
المنع من خبر الواحد ليست معلومة بل مظنونة فهو لازم على الخصم وعن الثاني ان الخبر انما يجب العمل به لو حصل الظن بصدقه
انما عند ظن الكذب فلا وكذب الخبر عن الله بغير ظهور معجزة مظنون وعن الثالث منع الملازمة فان المعتبر في الاصول
القطع واليقين بخلاف الفروع وعن الرابع ان القرآن معجز الرسول دال على صدقه فيجب القطع في اثباته
[illegible]
مع قيام المعارض ببطلان [illegible] وعن السادس [illegible] الواجب الشرعي كونه مصلحة
اما بعينها او بصفته فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند الخبر الواحد وظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما نعلم
قطع اليد صلاح عند البينة [illegible] ابو الحسين بانه لا يبطل قول المخالف فان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم يامن ان
[illegible] المخالفة [illegible] الدلالة على ذكرنا [illegible] بالدلالة على وجوب العمل
بالخبر [illegible] صدق الخبر [illegible]
[illegible] ان كل ما يريد الحكم به فهو صواب [illegible] الصواب في كل ما [illegible]

الراوي فيما ذكروه من الحكم عند البينة نقض عليهم انه يجوز كذب الشهود فيقطع يد لا يستحق قطعها واجاب بان الفعل
قد يكون صلاحا اذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ولا يمتنع ان يكون متى ظننا صدق الراوي وكنا ممن يجوز الظن صدقه
[illegible] فصلحنا ان نفعل ما اقتضاه الخبر صدق الراوي او كذب كما نفعل في الحكم عند البينة واذا لم يمتنع ذلك لم
[illegible] من ان يجوز كذب الراوي ولا يمنع [illegible] كون الفعل الذي رواه مفسدة كما لا يلزم مثله في البينة لا يقال ان حصل
[illegible] صدق الراوي طريقا الى المصلحة ومنعتم من جواز ان الخطا فيه فقد جعلتم الظن علما وان حكم بقول الواحد في الاستفتاء
[illegible] والتعبد به بينها وان جعلتموه شرطا في كون الفعل مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة اذا ظننا كذب الراوي
او اشتبهنا فعله ولذا اعتبرناه وان يرد التعبد به [illegible] قاضي القضاة يجوز كون هذه الاشياء اسبابا
يجب عندها الفعل واجاب ابو الحسين بانا نعني انا كون الفعل مصلحة متعلقا به من حالنا ثم بينا ان ظن صدقه الذي
ما شبهه العقل يجوز ان كونه شرطا في المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبينات فكان العقل شاهد بذلك فهو شاهد بما ذكر
لا يكون شرطا في وجوب الفعل على ان القول بانه يجوز ان يجعل الانسان [illegible] اسقاط التكليف لانه بمنزلة ان يقال
[illegible] ونحن انما نتكلم في تكليف على صفة [illegible] الا ان يلزمنا هذا التكليف
او على صفة لم [illegible] اسقاط التكليف [illegible] الا يجوز ان يقال اذا لم تظن
الفعل والشبهة ولم يصرفك عنه صارف فقد وجب عليك فعله [illegible] لم يجب عليك الا انا
لا نجوز ذلك لانه [illegible] فاعلا فاجاب ذلك لا يصح البحث الرابع في وقوع التعبد باختلاف القائلون بجواز
التعبد به عقلا فمنهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والاولون اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا
في الدليل العقلي هل دل عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين البصري ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به وقال
ابو جعفر الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة ان الدليل المتعبد بالسمع لا غير واما الذين قالوا لم يرد التعبد به فقد افترقوا
ثلاث فرق الاولى لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة وهو قول السيد المرتضى الثانية ورود الادلة
السمعية بما يدل على انه ليس بحجة الثالثة الدليل العقلي دل على امتناع العمل به واتفق الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذي
يعلم مخبره في الفتوى والشهادة وفي الامور الدنيوية [illegible] وقوع التعبد بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة اوجب الحذر باخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل بما
[illegible] بعدد لا يفيد قولهم العلم [illegible]
في حقه تعالى واذا تعذر حمله على ظاهره حمل على المجاز وهو الطلب لان المترجي طالب فاذا كان الطلب لازما للترجي
حمل اللفظ على الطلب وطلب هذه [illegible] بالحذر والانذار الاخبار عن الخبر المخوف والخبر
فيه فقد اوجب الحذر عند اخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة وقد اوجب على كل فرقة ان يخرج
طائفة من الطائفة من الثلثة واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وبيان وجوب العمل ان الراوي اذا روى لغيره
[illegible] بالمطلوب [illegible] وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القائل
بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو ينافي مقتضى الاية فان قيل لا نسلم انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة وقوله
لعلهم يحذرون لا يمكن حمله على ظاهره [illegible] سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن منع
ان الانذار هو الاخبار فانه من جنس [illegible] على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه اوجب التفقه لاجل
الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية [illegible] على الفتوى والا لاختص لفظ القوم بغير المجتهد
فان المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد لكن الاية مطلقة في وجوب انذار القوم سواء كانوا مجتهدين او لا [illegible]
رواية الخبر لا يطن منا ذلك لانه قد يرى المجتهد حجة [illegible]
فقد احتج بمجوف وهو معنى الانذار ضح وقد حمله على الرواية ثم ان لم يقع على الفتوى فالمطلوب [illegible]

الرواية لا الفتوى وان وقع كان حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف دفعا للاشتراك فيكون متناولا
للفتوى والرواية معا وذلك لا يضرنا لانا نقول كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم بغير المجتهد
يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم بالمجتهد للاجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث فالتقييد
لازم عليكم كان منا والترجيح معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد واذا قل التقييد كان اولى ولان الانذار اذا كان مشتركا
بين الفتوى والرواية كفى في الاتيان صورة واحدة لان المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى و
الرواية في الوجود وهو يحصل في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وينتفي دلالته على
وجوب العمل بالرواية ولان قوله ليتفقهوا يدل على انه ينبغي الطائفة مجتهدا لو كان منها مجتهد لم يجب على بعضها ان
ينفر للتفقه فيكون الانذار الافتاء سلمنا ان المراد رواية الخبر خاصة لكن المراد اخبار القرون الماضية وما فعل
بهم لان سماعه يقتضي الاعتبار لقوله لقد كان لكم في قصصهم عبرة او التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا لكن
لا نسلم ان كل ثلثة فرقة فانه يصدق الشعوبية فرقة واحدة لا فرق ولا نسلم انه يلزم وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه
وهو باطل اجماعا سلمنا لكن الطائفة اسم للواحد والاثنين وقوله وليتفقهوا ضمير جمع الثلثة فلو اذن [illegible]
الكل واحد من الطوائف بل المجموع لجاز ان يبلغ حدا لتواتر سلمنا لكن لم منع وجوب العمل بذلك الخبر ووجوب التزام
على الجماعة الذين خوفوا من فعله للاحتياط حتى انه كان التارك عاصيا وجب عليه الرجوع الى المفتي فان اذن له
جاز له العود اليه وان كان مجتهدا نظر في الادلة فان وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والا جاز له العود
اليه سلمنا لكن يحمل التفقه في الاصول سلمنا لكن وجوب الانذار لا يستلزم وجوب القبول على المنذر كما يجب على الشاهد
ان يشهد ولا يجب على الحاكم ان يحكم ويجب على كل واحد من المتواترين الاخبار ولا يجب على السامع ان يعمل على خبره
وحده لانها طريقة العلم ويجب على من خوف بالقتل ان لم يدفع ماله دفعه ويجب من المخوف اخذه او يقول يجب على المنذر
كما يجب على الشاهد ان يشهد ولا يجب على الحاكم ان يحكم ويجب على كل واحد من المتواترين الاخبار ولا يجب على السامع
ان يعمل على خبره وحده فيما طريقه العلم ويجب على من خوف بالقتل ان لم يدفع ماله دفعه ويجب من المخوف اخذه ادفعه
يجب على المنذر الحذر اذا انضاف الى الخبر غيره حتى يتواتر اذا رهم سلمنا لكن منع ان قوله وليتذروا للامر سلمنا
لكن منع ان يكون هو الاخبار بل التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف
خارج عن الاخبار سلمنا لكن الطلب اللازم للترجي انما هو الطلب بمعنى ميل النفس وهو مستحيل في حقه تعالى الذي
هو معنى الامر واذا لم يكن الحقيقة مرادا لم يكن واجبا والجواب انه يفيد وجوب الحذر لتعذره وجب الاول لا يمكن حمله
على ظاهره فيحمل على الامر به والاصل عدم مجاز اخر وفيه نظر لان الترجي الممتنع في حقه تعالى انما هو فيما يرجع الى افعاله لا
الى افعال العباد الاختيارية الثاني قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لا يمكن تحقق الحذر فيه منهم والحذر التوقي من الضرر
والعمل الذي يقتضيه خبر الواحد بالمنع منه فلا يكون ضررا في الدنيا فيكون ضررا في الاخرة وان لم يكن الضرر ضررا ضرر
العقاب فاذا كان يجب الحذر عنه فهو يجب الحذر عنه فهو بحيث يترتب العقاب على فعله وهو معنى قولنا انه
حجة وفيه نظر لا امكان تحقق الحذر عن الفعل المقتضي امكانه على مخالفة الخبر الثالث قوله لعلهم يحذرون [illegible]
وجوب الحذر فلا اقل من ان يقتضي حسنه وهو يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم ينكره قوله يحمل على الفتوى قلنا
يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد قوله لو حمل على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد فهو
يروى لغيره ثم لا يجوز له التمسك به لكن ينتفع من وجه اخر كالانزجار عن فعل ويصير في ذلك سببا الى الرجوع الى
المفتي فيما يجب عنده واطلع على معناه وان كثيرا من يمنع من العمل بخبر الواحد يمنع العامي من الاخذ بالفتوى ويحمل
على القدر المشترك فان التفقه يكون بسماع الاخبار والتدين بها وقد كان التفقه هكذا في الزمن الاول وهذا القدر
يتم معها الانذار بالفتوى والاخبار فانه لم يحصل الله تعالى الانذار كان محمولا على كل واحد منهما قوله الحمل على القدر المشترك

يكفي فيه العمل به في صورة واحدة قلنا اشتراط المجتهد في مسمى الامتثال الذي هو القدر المشترك فيكون علة الحكم
فيثبت الحكم أين ثبت المسمى ولأن قبول الفتوى إن كان مأمورا به بقول هذه الأئمة يحمل الأمر عليه لعدم القائل بالفصل وإن لم
يكن وجب حمله على الصورتين دفعا للإجمال وفيه نظر فإن الحكم رتب على الامتثال عقيب التفقه ومفهوم ذلك الامتثال
الفتوى فإن لم يكن مختصا به فلا أقل من الظهور وهو يدفع الإجمال قوله إن قوله تعالى ليتفقهوا يدل على الملازمة في
مجتهد قلنا العبادات في عصر النبي صلى الله عليه وسلم كانت متجددة لا تخفى لأن الأمر يثبتها بعد ثبوتها لحصول المجتهد في الطائفة لا
عن أن ينفروا من يسمع ما يتجدد من الشرائع المتجددة والناسخة وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبي صلى الله عليه وسلم مثل استقرار
السنن وانتشارها لجواز أن يكون غيرها من الطوائف من السنن ما لم يبلغها قوله الأشهر أن كل ثلاثة فرقة قلنا الفرقة
فعلة من فرق أي فرقة كالقطعة من قطع أي قطع وكل شيء حصلت فيه الفرقة والتفريق كان فرقة كما أن كل شيء حصل
فيه القطع والتقطيع قطعة والفرقة لا تحقق في كل واحد من الأشخاص وخصصناه في الآية بالثلاثة لم يمكن خروج الطائفة
منها فيبقى حقيقة في الثلاثة والعارض فرقة إنما في اشتباههم بسبب المذهب عن غيرهم فلهذا الأقران سموا فرقة وإن
ولأن كان لو لكن الشخص فرقا متعددة وثنا مسألة الإجماع على عدم وجوب أن يخرج من كل فرقة طائفة فتركنا العمل بها هنا
فيبقى معمولا به في الباقي قوله مجموع الطوائف قد يبلغ حد التواتر قلنا لا يجوز إرادة المجموع لقوله إذا رجعوا إليهم إذ لا
يصح الرجوع إلى المولى نفسه الكون فيه ومعلوم أن الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يمكن رجوع كل طائفة
إلى كل الفرق بل إلى فرقة الناصرة وضمير الجمع قابل لمجموع الطوائف لمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض قوله يجب

المظنون ورفع الضرر المظنون واجب بالضرورة فيجب العمل به لانه لا يمكن العمل بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا
بهما ولا تركهما الثاني عشر احتجاج ابي الحسين وجماعة من المعتزلة ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا
يجوز ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه والعلة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة
بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة
ان لم نشرب دواء معينا او لا نقوم من تحت حائط يستهدم فقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار
وبيان ان العلة في الوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل
به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلعم فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا ظننا بخبر
الواحد ان النبي صلعم قد امرنا بالانقياد له في فعل اخبرنا انه مصلحة وحلال ومضرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب
العمل به واعترض ابو الحسين نفسه بانه وجب قبول الخبر في العقليات لانه لا يغلب على الظن وصول المضرة الينا لو قبلناه بل
يغلب على الظن وصولها انا لم نقبله وليس كذلك الشرعيات لانه لا يغلب على ظننا وصول المضرة اذا لم نقبل خبر الواحد
بل انا نأمن ان لو اخطأنا المتعبد لنا اذا قبلنا خبر الواحد واجاب بان كلامنا في خبر مظنون الصدق لعينه ولما تشهد صحته
من هو سبيل في الشرعيات … في العقليات لانه … بتفصيل الانقياد للنبي صلعم وذلك يقتضي ان يغلب على ظننا
وصول المضرة الينا اذا لم نقبل خبره … التعبد انا قبلناه واعترض قاضي القضاة على قياس خبر
الواحد في الشرعيات على … في العقليات والمعاملات بان المعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على
المصالح فاذا لم نأمن كذب الخبر لم نأمن ان يكون فعلنا ما اخبرنا به مفسدة واجاب ابو الحسين بان قبول المعاملات
على غالب الظن هو الحكم الذي ظننا علته وقسنا عليها خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات فلا ينبغي ان نفرق بينهما بذلك
لانا نكون قد فرقنا بين الشيئين بنفس الحكم والمصالح وان كانت معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع هي المعتبرة في
العقليات والمعاملات لانا انما نتجر لنفعل نحو المنافع والخلاص من المضار كما انا نتعبد بالشرائع لتحصيل المصالح ولا
فاذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب الخبر فكذا غالب الظن بصدق الخبر في
الشرعيات ولو جاز ان لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذب الخبر فيكون ما اخبرنا به مفسدة جاز ان لا يقبل خبر
الواحد في العقليات لجواز كذب الخبر فتلحقنا المضرة في اتباعه … قوله لانا لا نأمن ان يكون الخبر كاذبا فنكون باتباعه
فاعلين للمفسدة يقتضي المنع من ورود التعبد بقبول خبره لان فعل ما لا نأمن كونه مفسدة قبيح واعترض قاضي
القضاة بان العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الاصل … على العلم بدفع المضار لان امور الدنيا …
غير معلومة وانما هي مظنونة ولا يمكن ان يقال امور الدين المظنونة هي الاصل لامور الدين المعلومة قال ابو الحسين الفرق
لا الوثوق في وجه الجمع الذي ذكرناه لانه لا يجب اذا اشبه الظن لامور الدين في وجوب العمل عليها ان اشبهها في كل وجه
بل لا يمتنع ان يجب العمل عليها ويكون العمل على الظن في الدنيا اصلا للعمل على العلم في امور الدنيا وعلى العمل على الظن في امور
الدين اصلا بنفسها الثالث عشر صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم يعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو
خلاف ما يقتضيه الاحتياط اعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل به وما الاحتياط الا
بعوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد الحكم بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في الفتوى
والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الظني له ولا على الثاني لان براءة
الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص
واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف
لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به
لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي …

في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا
فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان
حكم الله تعالى عندهم عند عدم الادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وهو حكم شرعي … الشرع بعد ورود
الشرع … شرعي بنفي الحكم وفيه نظر فان المعتزلة منعوا من خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا
على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم الادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان سمي شرعيا يحتمل
التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملته الاباحة ولم يبد له شرعي من جملته البراءة الاصلية
الخامس عشر لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقق بعثة الرسول صلعم الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا لقوله
تعالى ليبين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لا طريق الى تعريف اهل العصر الا المشافهة والرسل والمشافهة متعذرة
في حق الجميع والرسالة اما بالتواتر او الاحاد والاول متعذر في حق الكل فتعين الثاني فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما
معنى التبليغ والرسالة الى الجميع … اعترض بانه انما يمتنع ذلك ان لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا وانه كل من في عصره
مكلف بما بعث به وليس كذلك بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يقدر على بلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكذا كل …
من الامة انما كلف بما ارسل به الرسول اذا علمه واما مع عدم علمه فلا ولهذا فان الموجودين في البلاد البعيدة والجزائر
المنقطعة ولا سبيل الى اعلامهم لم يكن النبي صلعم مكلفا بتبليغهم ولا كل واحد منهم كان مكلفا بما ارسل به وليس …
عليهم ما بعث به بالنسبة الى كل المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر …
المنتفي وهو وجوب اللطف المستفاد … البعثة في حقهم وغير ذلك من الادلة تجعل خبر الواحد طريقا الى اثبات الحكم في الفروع
والى وجوب البحث والنظر والطلب في الاصول احتج المخالف بوجوه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وغير ذلك من الآيات الدالة على منع اتباع الظن
والعمل به وذم الصائر اليه الثاني لو جاز ان يقول تعالى مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره جاز ان يقول مهما
غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فامتثلوا شرعه ولما كان لا ما في كلتا الصورتين نكون عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله
تعالى علينا العمل بالظن وايجاب العقل علينا ذلك لكن التالي باطل فكذا المقدم الثالث لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع
لجاز التعبد به في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن الرابع الشرعيات مصالح والخبر الذي يجوز كذبه لا يجوز التعويل
عليه في تحصيل المصالح لا يقال يجوز ان يكون المصلحة هي ايقاع ذلك الفعل المظنون لانا نقول كون الفعل مصلحة اما ان يكون
بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يوجب ظننا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يوجب ظننا الجزم
التشهي … يحسن من الله تعالى ان يقول اطلقت لك ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة وهو معلوم البطلان
واما الثاني فاذا لم يكن وصف المصلحة تابعا للظن جاز ان يكذب الظن فيكون الاقدام في العمل بالظن اقداما على فعل لا
يجوز فعله وهو باطل الخامس الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز تركه
بالمظنون الذي يجوز كذبه السادس العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر اخر يقابل
له السابع قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليد مجتهد اخر والجواب عن الاول
ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لا في مسائل الفروع وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهادة والامور
الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه لم يجز له تناوله وفيه نقض الوجوه الباقية ومنع الملازمة
في الثاني ولا جامع بينهم فيمتنع قيام الفرق اما اولا فلان الرسالة زعامة واما ثانيا فلان دليل الصدق القطعي ممكن وهو
المعجزة بخلاف خبر الواحد وينتقض الثالث بالفتوى والشهادة ويفرق بان المطلوب في الاصول العلم دون الفروع
ومنع الملازمة في الرابع لاشتمال التكليف على تعبدات … سائر الاحكام الشرعية دون اتباع الظن عند الخبر ولان الاذن

في الترجيح قبيح عقلا فيتعين الراجح ومنع الحكم في الخامس فان اصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم وينتقض
بالفتوى والشهادة ومنع الحكم في السادس فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك بظواهر
الكتاب العزيز والسنة المتواترة اذ كل دليل يحتمل النسخ والتخصيص وعن السابع ان العمل بالرواية ليس تقليدا للراوي
بل المروي عنه سلمنا لكن انا لم نجوز للعالم تقليد مثله لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الاخر
ولا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استند بمعرفة الراوي في درجة الاجتهاد وليس تقليدا احدهما
من الاخر ولا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استند معرفة الراوي عن الخبر ولذلك وجب عليه تقليده
فيما رواه الفصل السادس في شرائط الراوي وفيه مباحث الاول البلوغ لما بينا وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم
انه ليس كل خبر مقبولا بل لا بد من شرائط يرجع الى الراوي والى غيره والراجع الى الراوي خمسة ينظمها شيء واحد وهو كونه
بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه الاول العقل فلا عبرة برواية المجنون والصبي غير المميز اجماعا الثاني البلوغ
الثالث الاسلام الرابع العدالة الخامس الضبط ولا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول
قول العدل وربما كان كاذبا او غالطا ورد قول الفاسق وقد يكون صادقا بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود
ما لا تكليف علينا في العمل به اذا عرفت هذا فنقول الصبي المميز لا يقبل روايته لان الفاسق لا يقبل روايته فاولى ان لا يقبل
رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء التكليف في حقه ولانه لا يحصل الظن بقوله
فيجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي ان لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل ولم يحصل الثقة باخباره
وان كان مميزا عرف انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه لا يقال يقبل قول الصبي في اخباره عن كونه
متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به لكذب اولا سلمنا لكن صحة صلوة المأموم ليست
موقوفة على صحة صلوة الامام اذا ثبت هذا فنقول انما يعتبر البلوغ عند الاداء لا التحمل فلو كان صبيا وقت التحمل
بالغا عند الرواية وضبط ما سمعه طفلا قبلت روايته لوجوه الاول اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس و
ابن الزبير والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده وفيه نظر لان ترك الاستفصال
يحتمل ان يكون بناء على الظاهر من حال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبهم جواز الرواية
مع الصغر حالة التحمل الا باعتبار جواز القبول الثاني اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا قبول
الرواية لم يكن فيه فائدة وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين الثالث اقدام السلف على الرواية حال البلوغ بما عدل
على ضبط الحديث الذي سمعه حالة الصغر الرابع الاجماع على قبول الشهادة التي تحملها حالة الصغر فكذا الرواية
الجامع انه حال الاداء مسلم عاقل بالغ متحرز عن الكذب وفيه نظر للفرق بان الشهادة تقبل حال الصغر في بعض الاحكام
دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معينين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع ولان الشهادة
حق للآدمي فيكون تضييعا مع منع شهادة الصبيان بخلاف حق الله تعالى ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربع شهود
الخامس المقتضي موجود وهو حصول الظن برواية العدل والمانع لا يصلح مانعا لان مناط القبول ظن صدق
الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل البحث الثاني الاسلام اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي ليس
من اهل القبلة سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لا وان كان بعضهم يرى قبول شهادة الذمي على
مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا كفرناه هل تقبل روايته ام لا الحق المنع وبه قال القاضي عبد الجبار
والقاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلت لنا وجوه الاول
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره
الثاني قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه الثالث الرواية من المناصب الشريفة
والمراتب الجليلة فلا يليق بالكافر الرابع الكافر الاصلي لا تقبل روايته فكذا هذا والجامع الاشتراك في الكفر الذي هو مظنة

هو مظنة الكذب الخامس كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تناف …
ويكفره لينضم الى الكفر جهلا اخر اعترض على الاول بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على
الكبيرة وعلى الرابع بان كفر الخارج من الملة اغلظ من كفر صاحب التأويل وقد فرق الشرع بينهما في امور كثيرة ومع
ظهور الفرق لا يجوز الالحاق وفيهما نظر فان الفسق بعيد حمله على هذا لا تصافه بالاسلام وارتكابه اعظم الكبائر على انا
نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون ومزية الكفر لا مدخل لها في العلية والا لم تترك رواية المسلم الفاسق فيبقى الحكم مضافا الى المشترك
ويجوز الالحاق احتج ابو الحسين بان المقتضي للعمل به قائم والمعارض منتف فيجب العمل به اما قيام المقتضي فلان اعتقاده لحرمة الكذب
تزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلان اجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل
القبلة لا يقبل روايته وذلك الكفر منتف هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة الكذب والا لكان ثابتا في حق
الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته ويتدين في مذهبه والاصل عدمه والا لوقع التعارض بين المقتضي والمانع وهو الكفر
الاصلي والاصل عدم التعارض بل المقتضي هو الاسلام ونمنع اختصاص الكفر الاصلي بالمعارضة بين المقتضي والمانع
وهو الكفر الاصلي لوجوده في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن
وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول بقولهم وليس بجيد لانه ان ادعى الاجماع فهو باطل
لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة البحث الثالث العدالة وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
وهي شرط قبول الرواية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فالفسق
فسقا اما ان يكون معلوما او مظنونا فان كان معلوما لم يقبل روايته وقال القاضي ابو بكر وقال الشافعي يقبل لنا انه فاسق
فيكون مردود الرواية غاية ما في الباب انه جهل فسقه وجهل فسقه فسق اخر فانه منع اهل الفسقين من قبول الرواية كما
منعهما معا واحتج الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والتحقيق
لان الظن غير كاف في حصوله بخبر الفاسق والصبي بل لا بد من مناط معتبر في نظر الشرع وهو المستند الى قول العدل لا
يقال اذا علم كونه فاسقا ولا قدم عليه دل على جرأة على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم لانا نقول انه وان لم يعلم فالفرج من كونه
فاسقا فيجب التثبت عند خبره وان كان مظنونا قبلت روايته اجماعا قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب
النبيذ واقبل رواية اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور
لموافقهم واما المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده فانه لا يقبل روايته اجماعا لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كاذبا
فينتفي الظن بوقوع مخبره البحث الرابع في رواية المجهول اختلف الناس في رواية المجهول حاله هل يقبل روايته ام لا فذهب الشافعي
واحمد واكثر العلماء الى اشتراط العدالة في قبول الرواية وهو الحق بل لا بد فيه من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته
او تزكية من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول الرواية الاسلام وسلامة الظاهر من الفسق لنا
وجوه الاول الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في من عرفنا عدالته
لقوة الظن هناك فيبقى المجهول على الاصل الثاني عدم الفسق شرط في جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
دل على المنع من قبول رواية الفاسق فيجب ان يكون العلم بعدم الفسق شرطا في جواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل
بالمشروط والمجهول حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم جواز الرواية فيه الثالث الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا
بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق لكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل
بيان الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فالعلم به شرط لان الجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط وبيان الفارق
ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما يمكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو وان لم
يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل

المعارض القوي كما تقدم عندنا الضعيف الرابع لما نقل الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والحد في القذف موانع
من الشهادة اعتبرنا قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة الخامس اجماع
الصحابة على رد المجهول رد علي رضي الله عنه خبر الاشجعي في المفوضة وكان لا يقبل [illegible] الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
قال كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر باقي الصحابة هذا الرد فيكون اجماعا السادس المجهول الحال
فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فانهم منعوا شهادة المال فقد [illegible] شهادة العقوبات
ثم مجهول مردود في العقوبات وطريق النقل في الرواية والشهادة واحد السابع اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول
الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ان بلوغ رتبة الاجتهاد في المفتي شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل
اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد
اتباعه وفي الجميع نظر اما الاول فلما بينا من ان المراد ما نهي عن اتباع الظن فيه الاصول ولان القوة والضعف [illegible]
العدالة وقوتها وضعفها باعتبار القرائن والاحوال والوقائع فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا قويا [illegible]
خبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا يبقى الوصف الجامع [illegible] واما الثاني فان الاية دلت على ان الفسق شرط
التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق بل [illegible] وهو يقتضي انتفاء الشرط عند عدم [illegible]
الذي هو علم الفسق والمجهول ليس هو معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت واما الثالث فلا [illegible] الثاني واما الرابع فلان
الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها واما الخامس
فمنع الاجماع ورد علي رضي الله عنه خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اي [illegible]
في امر دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما السادس فان احتمال
الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول اولى [illegible] الشهادة
لوجوب زيادة الاحتياط فيها واما السابع فالشرط في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق [illegible]
والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب [illegible]
من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وهنا وجوه اخر الاول ان الاصل عدم قبول قول الا بدليل ولا دليل عليه الثاني
شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه الثالث [illegible]
عليهم طلب العدالة والصدق والفقه فيمن كان ينفذه الى الاعمال وارسال الرسل [illegible] الاول قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق التثبت على الفسق والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فاذا لم يعلم فسقه لم يجب التثبت
الثاني قبل الصحابة قول العبيد والنسوان لما عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق الثالث قبل رسول الله صلى الله
عليه وسلم شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم الرابع يقبل قول المسلم
في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة والقبلة في الاعمى الخامس لو اسلم كافر ورد خبرا عقيب
تلك روايته لوجوب الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه فظهور الحق في الاسلام اولى بالقبول السادس قوله
نحن نحكم بالظاهر ودلالة المجهول ظاهرة والجواب عن الاول لما وجب التثبت عند وجود الفسق وجب ان يعرف حاله
هل هو فاسق ام لا حتى يعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا وعن الثاني بمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانهم
بل الظاهر انهم ردوها كما رد علي رضي الله عنه خبر الاشجعي وعمر خبر فاطمة بنت قيس وعن الثالث بمنع ان النبي لم يعرف
من حال الاعرابي سوى الاسلام [illegible] شيئا ابتداء الاسلام هو عدل [illegible] عنه بالكفر
الى [illegible] اسلامه وعدم محبته [illegible] وعن الرابع لانسلم ان قبول قوله في هذه الاشياء يستلزم قبول قوله
في الرواية والفرق على ضبط الرواية وايضا الاخبار فيما ذكروه مقبول مع ظهور الفسق بخلاف الرواية وعن الخامس
انه حال الاسلام عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصا وهو في ابتداء الاسلام شديد [illegible]

للحرص على امتثال اوامره واجتناب نواهيه وعن السادس انه ليس للعموم لاختصاصه بالفاسق والصبي والكافر
المنكر حتى احتاج الى اليمين ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس البحث الخامس في طريق
معرفة العدالة وهي امران الاختبار والتزكية النظر الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر
له احوال ويطلع على سريرة امره بتكرر المعاشرة له حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه رادع عن
الكذب والاقدام على المعصية لانها ان رجعت العدالة الى هيئة باطنة في النفس واصلها الخوف وهو غير مشاهد
بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب على الظن فيرجع الى اصل الايمان الا اعلى الخوف والدلالة ظاهرة ويحصل به
الا انا نقول الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف ولهذا يحكم بشهادة اثنين دون الواحد ومع المعاشرة و
الصحبة ومشاهدة الافعال الدينية يتبين له احوال الاحوال الشاقة فيقوى ظن التعديل وعدمه والايمان غير كاف
في ذلك فانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد من المؤمنين اكثر من عدد عدولهم اذا عرفت هذا فنقول الاشتراط العدالة
اجتناب جميع المعاصي حتى الصغائر لتعذره بل اجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات اما الكبائر فقد روى
ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في البيت الحرام وروى عن علي عليه السلام زيادة على ذلك
اكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما بعض الصغائر فلا يدل على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة واما بعض المباحات فلا يدل على نقص المروءة ودناءة الهمة كالاكل في الاسواق والبول في الشوارع
الارذال والافراط في المزاح وما اشبه ذلك مما يدل على الكذب فلا يحصل الثقة بالصدق النظر الثاني في التزكية ولها
مراتب اربع الاول اعلاها الحكم بشهادته الثاني ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا فان لم يذكر السبب وكان
عارفا بشرائط العدالة كفى الثالث ان يروي عنه والحق انه لا يكون تعديلا الا اذا عرف اما صريحا او قوله او بعادته
انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل فحينئذ يكون روايته عنه تعديلا له والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل احد ولو كلفوا
الثناء عليه سكتوا ولا يكون ذلك قدحا في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق
فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واختلف المحدثون في الحكم على من يرى العمل بالرواية الرابع العمل برواية
فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس تعديلا اجماعا وان عرف
يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل بالمجاز اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وفيه نظر لاحتمال ان يعمل برواية المسلم الذي لم
يفسق ولا اشتراط العدالة في رواية الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب والمختلف فيها اذا اطلق التعديل في
اهل السبب وهو انقص رتبة من ذكر السبب للاختلاف فيه والاتفاق في الاولى والمختلف في الثالثة فقيل انه تعديل
وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم البحث السادس في احكام التزكية والجرح وفيه مباحث الاول اختلف
في ذكر سبب التعديل والجرح فقال الشافعي انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما ولا
يكفي الاطلاق لاختلاف الناس في سبب الجرح فقد يجرح بما لا يكون جارحا ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لمسارعة
الناس الى الثناء بناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق
التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل لانه قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف
المذاهب فيه واما العدالة فلها سبب واحد وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا
الشأن لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا فلا معنى للسؤال والوجه ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل
الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما الثاني ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية
ويشترط في الشهادة فيهما لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله
كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي وقال

العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة
على الحقوق وهو معارض بانها اخبار فلا يعتبر العدد في قبولها كالرواية لا يقال في العدد زيادة احتياط
فيكون اولى لانا نقول انه يقتضي تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد
في تزكية الشاهد والراوي لانها نوع اخبار وهو مرجوع اذا عرفت هذا فمن جعل الحق من باب الشهادة دليل
عدم قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقها بالرواية جوز تزكيتهما كما يقبل روايتهما الثالث اذا اتفقا
الجرح والتعديل فقد لا يتنافيان بان يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح قد يخفى عن المعدل فها هنا
يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل ولا ينفيه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع
تمكن معرفته كما لو استند الجرح الى انه قتل فلانا مثلا في يوم كذا فيقول المعدل اني رأيته بعد ذلك حيا
يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط وغير ذلك من المرجحات ولا يقدم تعدد
الا اذا علم عدد الجارح من غير تناف بينهما خلافا لقوم لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل
فلا ينتفي ذكره بكثرة العدد الرابع ترك الحكم بالشهادة ليس جرحا ولا قدحا في الرواية لان الرواية والشهادة
في العقل والتكليف والاسلام والعدالة ويختص الشهادة بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورية والبصر
وانتفاء العداوة فان العبد ان يروي وان روت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند آخرين والانثى تروي
وقد لا تقبل شهادتها والاعمى لا يقبل شهادته فيما يشترط فيه البصر ومطلقا عند قوم ويقبل روايته فان الصحابة رووا
عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم يحتجبون كالضرير وقد يترك العمل بروايته ليس جرحا ايضا لجواز معارض والحد في شهادة
الزنا ليس جرحا لعدم النصاب لا لشهادات بالقذف صريحا وانما جاز ذلك في الشهادة ولا يحصل الجرح بالاجتهاد
لان كل مجتهد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وان كان مخطئا عند الآخر في الحكم لا في التكليف ولا بالتدليس كقوله
لم يعاصر النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه روى عمن عاصره حتى لا يوهم انه لقيه وكذا قوله حدثنا فلان من وراء النهر يريد جيحا
ويتوهم المتوهم انه ليس بكذب بل من المعاريض البحث السابع في الضبط وهو من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط
له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به
معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسهو عن الواسطة او يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي
عن آخر فيجب ان يكون بحيث لا يقع له كذب على سبيل الخطأ بان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا
مساويا له ويعرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء منه وبعضها اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظه
بعد وقت وبتوقفه على ضبط مضامين الاحاديث دون حفظ الفاظها فيقبل خبر ضابط فيه دون غيره والفرق بين عدم
الضبط وعروض السهو ظاهر فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث
حال سماعه ويحصله الا انه يشتغل عنه بعارض السهو لا يقال لم لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سها عنه
انه لم ينسه ولو كان صادقا لا يقال انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد
كان رجلا مهذارا في حديث المهراس وحج ذلك فلو اضاعه ولان الخبر دليل والاصل فيه الصحة ولشارك
الضبط والاختلال والذكر والنسيان غالبة انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم
شك بعد ذلك في الحدث فانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة
النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمقل الرواية والخبر انما يكون دليلا اذا
حصل معه الظن بصدق الراوي وضبطه فاذا لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه لم يغلب على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا
لوقوع الشك فيه كونه دليلا الا في امر خارج عنه ويقبل الطهارة السابقة لا يعتبر فيه شك الحدث الطارئ فيترجح
طرف الطهارة فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة البحث الثامن

البحث الثامن في مسوغات الرواية الامور التي يجب ثبوتها حتى يجوز للمحدث رواية الخبر لها احوال الاول
ان يعلم انه قرأه على شيخه او حدثه ويذكر الفاظ قراءته وقت القراءة وهذا لا شبهة في انه يجوز له روايته
الاحقية الثاني ان يعلم انه قرأ جميع ما في الكتاب او حدثه به ولا يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له
روايته ايضا لانه عالم في الحال انه سمعه الثالث ان يعلم انه لم يسمع ذلك ولا ظن انه سمعه او شك فلا يجوز له ان
يرويه لانه لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظانا او شاكا الرابع ان لا يتذكر قراءته ولا اسماعه لكنه
يظن ذلك لما يرى من خطه فقال الشافعي يجوز له الرواية وبه قال ابو يوسف ومحمد للاجماع فان الصحابة كانت
تعمل على كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يقال ان راويا رواه ذلك
الكتاب لهم وانما علموا الامر بالخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله في سائر الروايات ولان الظن هنا حاصل
والعمل بالظن واجب وقال ابو حنيفة لا يجوز لانه اذا لم يعلم السامع لم يأمن الكذب الفصل السابع فيما ظن انه شرط
وليس كذلك وفيه مباحث الاول العدد ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي الكثرة فلا يقبل رواية الواحد
العدل عنده الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم ويقبل رواية العدلين مطلقا
حكي القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره لنا ان
خبر الواحد العدل يتضمن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان الصحابة عملوا عليه عمل علي عليه السلام على خبر المقداد
ابو بكر على خبر بلال وعمر على خبر حمل بن مالك وعلي خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين
ولم ينكر احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد بالشهادة لانا نقول انهم كانوا يتركون الاجتهاد لخبر الآحاد كما قال
عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي صلى الله عليه وسلم عنها احتج
الخصم بوجوه الاول لم يقبل صلى الله عليه وسلم خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر الثاني اعتبرت الصحابة العدد حيث رد
ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن ابي العاص ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر
على خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري الثالث لا يقبل في الشهادة الواحد فكذا الرواية بل
هي اولى لانها تقتضي شرعا عاما والشهادة تقتضي شرعا خاصا فاذا لم يقبل الواحد في الثاني ففي الاول اولى الرابع
الدليل ينفي العمل بالظن وهو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغيره ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن
ولا اعتبار الشارع به في الشهادة فيبقى خبر الواحد على الاصل المانع اذ ليس هو في معناه لضعف الظن فيه والجواب عن الاول
ان ذلك انما دل فانما بين العمل لاعتبار [illegible] ابو بكر وعمر وذو اليدين ولقيام التهمة هناك حيث اختص بخبره من
جماعة عظيمة فيجب الشهادة بخلاف الرواية وفي الاولى نظر لان المحققين من علماء الاصول من هذه الرواية ومع ذلك فلا
يلزم ما قالوه لجواز ان يكون شهادة الثاني اتفاقية وعن الثاني ان اعتبارهم العدد هنا مع انا بينا قبولهم خبر الواحد
انما كان لحصول التهمة لان قبول الواحد يدل على ان العدد ليس شرطا وعن الثالث انه منقوض بالامور المعتبرة في
دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها وعن الرابع ان الله تعالى امر بالتثبت في خبر الواحد فيكون التمسك به
لا مطلوبا للا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن البحث الثاني في عموم تكذيب الاصل ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي
الاصل اذا لم يقبل الحديث فرع ذلك في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا ادري وهو رواية عن احمد والحق
ان نقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بعدمها لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل
هو متبع في الحديث ولان احدهما كاذب فلا يتضح في عدالتهما وان لم يجزم بالفساد قبلت الرواية سواء قال الاصل بغلب
على ظني انه ما رويته او الاغلب على ظني اني ما رويته ويتوقف في الامرين على السواء او لا يقول شيئا من ذلك عملا
بالمقتضي وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل وجنونه ولان ربيعة
بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال

فقال لا بعينه لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم وليس فيه وجوب العمل وان لم يكن الفرع جازما بل يقول الظن اني سمعته منك فالحق الاصل بعدم الرواية بعينها ارده وكذا ان قال اظن اني ما رويته لتعارض الظن [illegible] الاصل العدم وان شك الاصل او سكت او ظن انه رواه فالاقرب القبول ان سوغنا العمل بالظن الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض والضابط ان القولين ان تعادلا او ترجح قول الاصل وجب الرد والا القبول احتج الاكثر مطلقا بان الدليل ينفي قبول الخبر الواحد خولف فيما اذا سلم من معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولاشترك على العمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان به ونسيه والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان الشهادة اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابي يوسف وانا الزم الشافعي البحث الثالث قد اشترط فقه الراوي ولا تعدد رواته ولا معرفة نسبه فذهب اكثر المحققين الى انه لا اشترط كون الراوي فقيها سواء وافقت روايته القياس او لا وقال ابو حنيفة لا يقبل الا الفقيه اذا خالفت روايته القياس لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فيبقى وجوب التثبت في غير الفاسق حتى كان عاميا او جاهلا [illegible] بنى على ان المفهوم حجة وانه يخص العموم الثاني قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه وفيه نظر اذ لا يدل على وجوب القبول فيما خالف القياس الثالث خبر الراوي يفيد ظن الصدق فيجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب واحتج الخصم بوجهين الاول [illegible] جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اوثق الثاني ان الاصل ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل ايضا صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا ولم يجز القياس باحدهما والاثر على تقدير صدق الراوي لا يلزم القطع بكون الخبر حجة فانه لو جرى حديث منافق عند الرسول صلى الله عليه وآله فاذا جاءك المنافقون وقال عليه السلام [illegible] ثم الفقيه العهد والعامي الاستغراق والجواب عن الاول ما مر من وجوب العمل بخبر الواحد وعن الثاني ان ذا العاقل لتسليم صحة الخبر والتمييز بين العهد والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كل من له تمييز [illegible] فرق بينهما ولان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في كل خبر وان وافق القياس بل وفي المتواتر ولا يشترط ان يكون عالما بالعربية ولا بمعنى الخبر لان العجمي في لفظ الرسول والاعجمي والعامي يمكنهما نقل اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القرآن ولا يشترط الذكورة فان الصحابة رجعوا الى عائشة وغيرها من النساء ولا الحرية فان العبد يقبل روايته مع العدالة التي هي مناط قبول الرواية والصحابة نقلت [illegible] الصحابة رواية الاعمى ولا خلاف في ذلك كله ولا يعتبر كثرة روايته فقد قبلت رواية من لم يرو سوى حديث واحد ولو اكثر الرواية فان عرف مخالطته باهل الحديث وامكنه تحصيل ذلك القدر في مثل زمانه قبلت روايته والا فلا فان الجميع لتوجه الطعن فيها واذا عرف من الراوي التساهل في امر حديث الرسول لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول عليه السلام فان نقل تساهل فيه الكذب واصر عليه لم يقبل روايته لفسقه والا قبلت على خلاف اذا كثرت الظن مع عدم المعارض ولا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته لان المقتضي سالم عن معارضة الفسق ولو كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية عنه ولو كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل الا بعد التعيين البحث الرابع في حكم الخبر عند التعارض اعلم ان المعارض للخبر اما دليل قطعي او ظني فالاول يقتضي ترك العمل بالخبر لان شرطه عدم دليل قطعي يعارضه والمعارض اما ان ينفي ما اثبته الخبر كان يأمر بقتل زيد في وقت ومكان معينين على وجه معين وينهى عن ذلك بعينه في ذلك الوقت او بان يثبت احدهما ضد ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته بان يوجب علينا صلوة في مكان معين ووقت معين ويوجب الثاني صلوة اخرى في ذلك الوقت في غير ذلك المكان ثم المعارض القطعي ان كان عقليا وقبل الخبر التأويل ولو على ابعد الوجوه تأولناه ولم نحكم برده وان لم يقبل التأويل حكمنا بانه كذب لعدم تطرق التكذيب الى العقلي القطعي واحتمال انه قال الراوي اما سهوا او عمدا اذ القدح [illegible] غير محتمل للنقيض في دلالته فلو لم يحتمل في متنه

وقوع الكذب في كلام الشارع وهو محال وان كان سمعيا وهو الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فغير ممتنع عقلا لان قوله تعالى امركم بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضة فاذا ورد فاعملوا بخبره لا بالادلة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا الاحتمال فان جاز احدهما التأويل او نفاه ولا اعملنا بالقطعي للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة تعين العمل به وهذه الادلة القطعية لما ساوت خبر الواحد في الدلالة واختصت بقوة في متنها وهي كونها قطعية متنا وجب تقديمها على خبر الواحد واما المعارض الظني فان كان خبرا مثله وجب الترجيح بالوجوه الاتية في باب التراجيح وان كان قياسا فسيأتي البحث الخامس في الخبر المعارض بالقياس اعلم ان اكثر علمائنا وجماعة غيرهم منعوا من العمل بالقياس مطلقا وهؤلاء لا نزاع معهم في وجوب العمل بالخبر ولا عارضه القياس لانه لا يصلح لما يعتبر وعند الاخرين من علمائنا وغيرهم جواز العمل بالقياس اذا نص على علته وعند اخرين العمل به والنزاع بين هؤلاء فنقول خبر الواحد والقياس اذا تعارضا فان امكن تخصيص احدهما بالاخر حتى يراد الخبر ظاهره ولما القياس بغير من يجوز تخصيص العلة يجمع بينهما ومن منع كان حكم الخبر المخصص للقياس كما اذا نافاه وان لم يكن الجمع بينهما بوجه ما ولا اقتضى احدهما تخصيص الاخر تنافيا بالكلية وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر فاصل ذلك القياس ان ثبت بدليل قطعي قدم الخبر اجماعا وان كان قد ثبت بغيره فالقياس يستدعي ثبوت حكم الاصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع فان كان كل من الثلثة قطعيا قدم القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد الظن ومفيد القطع مقدم على مفيد الظن وان كان كل من الثلثة ظنيا قدم الخبر لان الظن اذا قل كان اولى بالاعتبار وان كان اولى بالاعتبار وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا فقد اختلف فقال الشافعي واحمد والكرخي وجماعة من الفقهاء يقدم خبر الواحد على القياس وقال اصحاب مالك تقديم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو الحسين العلة الجامعة ان كانت منصوصة بنص قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد وان لم يكن مقطوعا به ولا حكمها في الاصل مقطوعا به فالخبر الاستواء والضعيف في الظن واختصاص الخبر بمزية واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه لا يدل على الحكم بل بواسطة كان حكمها ثابتا قطعا فهو موضع اجتهاد وان كانت مستنبطة فحكم الاصل ان ثبت بخبر تعين العمل بالخبر وان ثبت بقاطع فهو موضع الخلاف بين الناس واختيار انه موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم ان كان الخبر ان كان قطعيا فعلة الاصل ان كانت منصوصة ساوت دليلها الخبر فالخبر اولى لدلالة النص على الحكم من غير واسطة وان كان راجحا في وجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى وان كان ظنيا فالوقف وان كانت مستنبطة فالخبر مقدم لوجوه الاول انه لما بعث الرسول صلى الله عليه وآله معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي اخر العمل بالقياس عن السنة والنبي صلى الله عليه وآله اقره على ذلك وفيه نظر لامكان حمل الاجتهاد على استنباط الفروع من الاصول وادراج الجزئيات تحت العمومات لا القياس او حمل السنة على المتواتر او ما سمعه من رسول الله الثاني الاجماع على تقديم الخبر قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقال ان اصحاب الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا الثالث احتمال الخطأ في الخبر اقل لتوقفه على عدالة الراوي ودلالة لفظه على الحكم وكونه حجة بها والقياس على هذه ان كان اصله خبر واحد وان كان دليلا قطعيا افتقر الى الاجتهاد في امكان تعليل حكم الاصل والاستنباط ووصف صالح للتعليل والنفي المعارض في الاصل والى وجوده في الفرع والى نفي المعارض في الفرع والى كونه حجة وهذه ستة فالخبر اولى احتج باشتقاص خبر معاذ باذا كانت العلة مقطوعا بها او بوجودها في الفرع فانه ممنوع فان ابن عباس خالف رواية ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا بانه خالف القياس وخالفا فيما خبره في التوضي بما مسته النار بالقياس وقالا الستنا نتوضأ بماء الحمام ومضاد للخبر

لتطرق كذب الراوي وكفره وفسقه وخطائه وتطرق الاجمال في المتن والتجوز والاضمار والنسخ وشيء منها لا يتأتى في القياس ولان القياس يخصص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فهو مقدم على خبر الواحد اولى ولان الظن المستند الى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته بغيره ولان خبر الواحد بتقدير كذب الخبر لنفسه يخرج عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب بتخصيص خبر معاذ في صورة المعنى غير موجود في الخبر ليس بنقض ولا ابطال للدليل وقوعه للتخصيص وربما ابن عباس خبر غسل اليدين ليس بالقياس بل لعدم امكان امتثال ولهذا قال فكيف نصنع بالمهراس وكان حجرا عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء واقتضاء التشريك فيقال يتمكن الامتثال بان يغتسل يده من اناء ثم يدخلها في المهراس لانا نقول من اين ان قياس الاصول يقتضي غسل اليدين من نفس الاناء حتى يكون قد رده لذلك القياس ورد خبر التوضي بما مست النار ليس بالقياس بل بما يروى انه عليه السلام اكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضأ ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر ومفاسد الخبر اتية في اصل القياس اذا ثبت بخبر الواحد وهو جملة صور النزاع وان ثبت بقطعي فتطرق الخطأ الى من ظهرت عدالته ابعد من تطرق الخطأ في الاجتهاد فانه غير معاب عليه بل يثاب عليه وتطرق التجوز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها في الكتاب والسنة المتواترة وهو مقدم على القياس وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا بخبر الواحد لان التخصيص للكتاب ليس تعطيلا له بخلاف ما اذا عارض خبر الواحد من كل وجه فانه يكون معطلا للخبر وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح لان تطرق الخطأ اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد وتكذيب الخبر وان ابطل الخبر الا ان الخبر يرجع لاسناده الى المعصوم والقياس مستند الى اجتهاد المجتهد ولو قال قصدت في الاجتهاد دخوله من كونه دليلا شرعيا كما قلتم في الخبر ولان القياس مفتقر الى جنس النص في حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شيء من القياس ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا اذا اعتضد بغيره حتى يصير متواترا بخلاف القياس فانه لا ينتهي الى القطعي بانضمام جنسه اليه البحث السادس في الخبر المعارض لفعله عليه السلام ولعمل الاكثر اذا روي عن الرسول صلى الله عليه وآله انه عمل بخلاف موجب الخبر لم يقدح في الخبر ان لم يتناوله ولا يثبته التأسي لجواز ان يكون ذلك الحكم من خصائصه عليه السلام فلا تنافي في العمل والخبر لعدم اتحاد الموضوع فلا يرد الخبر بذلك وان ثبت التأسي فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خصص وان لم يكن فان كان احدهما متواترا عمل وان لم يكونا متواترين رجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح من فعله او الخبر وعمل اكثر الامة بخلافه لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون قولهم حجة الا ان ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ في بعض الخبر لم يقتض المنع من قبول الباقي اجماعا لوجود المقتضي وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب والمخالفة في البعض لا تستلزم المخالفة في الباقي اما العقد الذي خالفوه فينا لا قوي عدم القبول لان تطرق السهو والخطاء الى الجماعة ابعد من تطرقه الى الواحد ويحتمل بالوقف لمعارضة هذا بان تطرق السهو الى ان يسمعه انه سمع ابعد من تطرقه الى ان سمع انه لم يسمع البحث السابع في عدم وجوب عرضه على الكتاب اذا ورد خبر واحد لا ينافي الكتاب وتكاملت شروطه عندنا لم يجب عرضه على الكتاب وبه قال الشافعي لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب فلا يجب عرضه عليه وقال عيسى بن ابان يجب عرضه عليه لقوله عليه السلام اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه والتحقيق ان يقال ان كان النزاع في خبر يخالف الكتاب من كل وجه فيجب رده قطعا وان لم يكن بل من بعض الوجوه وامكن الجمع بان يكون مخصصا للعموم فهذا يجب قبوله ان جوزنا التخصيص به والا فلا وكذا يعمل به لو لم يحصل منه المخالفة من وجه اما اذا عرفت هذا فاعلم ان الناسخ يجب تأخره عن المنسوخ فان علم ان خبر الواحد متأخر ومقارن للكتاب لا يقبل لامتناع نسخ الكتاب به وان شك في المقارنة وعدمها قال القاضي يجب البيان لان الصحابة رجعت في بعض احكام القرآن الى اخبار الاحاد ولم يسألوا عن المقارنة وعدمها وفيه نظر لامكان علمهم

الملازمة فيما رجعوا بالمقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده عند عدمها والشك في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم عدم المقارنة ولا يكفي الشك بل الظن نعم يمكن ان يقال يقتضي التأخر تكذيب الراوي لوجوب بلاغ الناسخ المتواتر عند التواتر والاصل عدالته فيبعد تقديره البحث الثامن في عمل الراوي بالخبر اذا كان مذهب الراوي يخالف روايته قال بعض الحنفية الراوي الحديث العام اذا خصصه رجع اليه لانه شاهد الرسول عليه السلام كان اعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وينبغي ان يجوز لا التخصيص وقال الكرخي ظاهر الخبر اولى وقال الاخرون ان كان تأويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتملي الظاهر رجع الى تأويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن لتأويله ومذهبه وجه الا انه علم ضرورة قصد النبي عليه السلام وجب المصير اليه وان علم دليل جوزنا ان يكون نصا او جليا او قياس وجب النظر فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث مجملا وبين الراوي كان بيانه اولى احتج الشافعي بان المقتضي وهو ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية لاحتمال رجوعه الى ما ظنه دليلا وليس كذلك فيجب العمل بمقتضى اللفظ لا يقال ظاهر دينه يقتضي رجوعه الى دليل لانا نقول الدين يمنع من تعمد الخطأ لا من سهوه ولا دليل على نفي الغلط فيه المجمل اذا حمله الراوي على احد محمليه يتعين لان الظاهر من حال النبي عليه السلام انه لا يتكلم بالمجمل لقصد التشريع ويعرف الامة من غير ذكر قرينة حالية او مقالية يعين المقصود من الكلام والراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فلزم علم التعيين او يجب على المجتهد النظر فان ظهر له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فذهب الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء الى وجوب الحمل على الظاهر دون تأويل الراوي على غير ذلك الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فذهب الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء الى وجوب الحمل على الظاهر دون تأويل الراوي وقال الشافعي كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث البحث التاسع في تنبيه المتن الى المعلوم وغيره ما يعم البلوى بخبر الواحد ان اقتضى علما وكان في الادلة القاطعة ما يدل عليه جاز لامكان ان يكون عليه السلام قال له اقتصر بتعيين على الدليل القطعي وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما اقتضى العلم بعده والتكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان يكون الرسول عليه السلام اوجب العلم به على من شاهده دون غيره وان اقتضى عملا قبل سواء عمت البلوى به كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وحمل الجنازة والقهقهة وغير ذلك ام لا وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم وهو عام فيما يعم البلوى وغيره وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وغير ذلك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا الثاني العدل يفيد الظن فتعين العمل به وعينه نظر لان افراده فيما يعم به البلوى يقابل ظن صدقه الثالث رجوع الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى فيه ولانه رجعوا الى اخبار الاحاد في احكام الفرض والرعاف والقهقهة في الصلوات ووجوب الوتر وقبل الحنفية الاحاد فيها احتج الخصم بوجوه الاول رد ابو بكر خبر المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستئذان ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا الثاني ما يعم به البلوى كمس الذكر ونقض الخارج من غير السبيلين في كل وقت لاشخاص البشر المنتشرين فلو كانت الطهارة ما ينقض به لوجب على النبي عليه السلام اشاعته دون الاقتصار على مخاطبة الاحاد بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك الى ابطال صلوة اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو مناف في شفقته على الخلق الثالث ان العادة فيما يعم به البلوى تواتر نقله فمع عدمه امتنع اثباته بخبر الواحد والجواب عن الاول انا نوجب ما قلتم لو لم يقبلوا فيه الا خبر متواتر لكنهم قبلوا خبر الاثنين وعن الثاني انه انما يجب

كان يتضمن علما داوجب العمل به على كل حال اما اذا اوجبه بشرط ان يبلغه فلا وكذا لو كان مكلفا بالعمل فلو
لم يجب ابلاغه الى الجميع ولا يستلزم ذلك ابطال طهارة اكثر الناس لوصول الخبر الواحد في الجميع ولو وجب ذلك
فيما يعم به البلوى وجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به فان قلتم انه كلفه العمل به بشرط ان يبلغه
قلنا فكذا فيما يعم به البلوى واعلم ان السمعيات اذا استقريناها وجدناها على اقسام اربعة الاول القرآن
ومعلوم ان النبي صلعم اعتنى بالمبالغة في اشاعته لانه المعجزة الدالة على صدقه الثاني مباني الاسلام الخمس التي
هي اركان الشريعة كالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد اشاعه الرسول عليه السلام اشاعة اشترك في
معرفته العام والخاص الثالث اصول المعاملات التي [illegible] كاصل البيع والنكاح والطلاق والعتاق
والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة النقل عند العلماء وقامت بها الحجة القاطعة اما بالتواتر او نقل
احاد في مشهد عظيم مع سكوتهم لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرضهم قبول قول العلماء فيه الرابع تفاصيل
هذه الاصول كالمفسد للصلوة وعددها ونواقض الطهارة وما يجب فيه الزكوة وشرائط الصوم ومحظورات افعال
الحج فمنها ما نقل بالاحاد ومنها ما شاع وذاع واشتهر ومنها ما تواتر **البحث العاشر** في المراسيل اختلفوا في ارسال العدل
وصورته قول العدل الذي لم يلق الرسول عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وقول من لم يلق [illegible]
قال ابن عباس كذا فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كابي هاشم واتباعه وهو قول
محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وقال الشافعي لا يقبل الا باحدى الشرائط الاول ان يكون الذي ارسله مرة اسنده
اخرى مثل [illegible] الثاني ان يرسله هو وغيره [illegible] وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده الثالث ان يرسله راو اخر يعلم
ان رجال احدهما غير رجال الاخر الرابع ان يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء الخامس ان يعلم انه لو نص لم ينص
الا على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هذا حاله
احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة ثبتت كثبوتها بالمتصل اعترض الحنفية بان قوله يقبل مرسل الراوي
الا كان قد اسنده مرة ضعيف لانه اذا اسنده قبل من حيث الاسناد ولا تأثير للارسال وقوله يقبل المرسل اذا اسنده غيره
باطل لانه ليس بحجة لا يصير بانضمام ما ليس بحجة حجة وقوله يقبل المرسل اذا ارسله راويان واختلفت شيوخهما باطل لان ما ليس
بحجة اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا يصير حجة [illegible] عند الانفراد ثابتا عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي
على ان شاهد الواحد [illegible] قبول شهادة الواحدة فاذا انضم اليه شاهد اخر زال المانع اجيب بان [illegible]
شيء واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن صدق الخبر فاذا انضمت هذه الاشياء اليه حصل بعض
القوة فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وقال عيسى بن ابان يقبل مراسيل الصحابة و
التابعين وتابع التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون من عدا هؤلاء واما القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء فقد
وافقوا الشافعي والوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية لنا
وجوه الاول عدالة الاصل مجهولة فلا يقبل روايته اما الاولى فلان [illegible] بالجهالة ولم يوجد الا
رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا اذ يجوز
ان يخفى عنه حاله فلا نعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل واما الثانية فلان قبول رواية [illegible]
شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم [illegible] خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي
فالباقي على الاصل فان قيل [illegible] ان يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل ارجح لان الفرع مع عدالته لا
[illegible] ان يخبر عن الرسول عليه السلام الا [illegible] الاخبار [illegible] قول الرسول عليه السلام اذ لو
[illegible] العلم والظن بانه قوله عليه السلام [illegible] عدالة الاصل ولان الفرع مع عدالته [illegible] ان
يوجب شيئا على غيره او يطرحه الا اذا علم انه [illegible] وهذا يقتضي ظهور عدالة الاصل ولان الفرع مع

عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه الا اذا علم انه عليه السلام اوجبه [illegible] وهذا يقتضي ظهور عدالة
الاصل فيوجب قبول روايته والجواب لا شك ان للعدل ان يروي عن العدل وغيره ولا منافاة بين عدالته
[illegible] عن غير العدل [illegible] روايته عنهما ممكنة ولا يرجح احد الطرفين الا بمرجح منفصل وقول الفرع قال الرسول
يقتضي الجزم باستناده الى الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب [illegible] فلا يعين [illegible]
ظاهره وليس المراد اني اظن انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لاحتمال ان يكون المراد سمعت انه قال رسول الله
لكنه لو صرح بهذا [illegible] لم يكن فيه تعديل [illegible] وان كان [illegible] ان يكون [illegible]
ايجاب شيء على الغير الا بعد ثبوت عدالة الاصل [illegible] هذه الرواية يوجب على الغير [illegible]
لم [illegible] بما ذكرتموه بشاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فان ما ذكرتموه من انه لا يجوز ان يخبر الا [illegible]
انما يتم مع عدالة الاصل ومن انه لا يوجب على غيره شيئا الا اذا علم قائم فيه مع انه لا يقبل شهادته الا بقيان [illegible]
يتضمن اثبات حق على الغير والخبر يتضمن اثبات الحق مطلقا من دون مخصص فتنتفي التهمة [illegible]
[illegible] الرواية كالعدد ولا شهود الاصل لو رجعوا ضمنوا فيجب على الحاكم معرفتهم باعيانهم الا انا نقول الشهادة وان
ترجحت على الخبر لكون الخبر [illegible] من وجه اخر وهو انه يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة
[illegible] الاحتياط اكثر من المثبت للحق على مكلف واحد [illegible] الرجوع [illegible] شاهد الاصل [illegible]
[illegible] الثاني جهالة تعيين الراوي [illegible] من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولهذا
معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره الثالث من شرط
قبول الرواية معرفة عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط الرابع لو جاز العمل
بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى [illegible] لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان
قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع وفيه نظر لان الظن يقوى بعلو الرواة [illegible]
[illegible] قال الراوي اخبرني من لا اتهمه [illegible] لم يقبل [illegible] الاحاد [illegible]
الثاني بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وكذا على الثالث وعلى الرابع بان فائدة الذكر [illegible]
حال المروي عنه [illegible] عنه ولا ينافي هذه الفائدة مع الارسال ولانه مع التعيين يكون المجتهد بالبحث عنه
بنفسه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول الراوي وعلى الخامس بمنع الامتناع فان المرسل [illegible] اذا كان
عدلا ولم يكذبه الحفاظ قبل [illegible] التواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر فان المراد بالوصف هنا وصف
خاص وهو العدالة المقتضية به ولا شك في جهالته [illegible] العين [illegible] العامة [illegible]
في التعيين حاصلة مع الارسال [illegible] ظن العدالة وهي حاصلة على تقدير الارسال والقوة والضعف لا
تأثير لهما في العمل لعدم الضابط فيه احتج الخصم بوجوه الاول عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا فانه امر بالتبين في الفاسق [illegible] والفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره الثاني الاجماع على قبول المرسل
قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثنا كم به من رسول الله صلى الله عليه وآله سمعناه منه انا لا نكذب وقال ابو هريرة
عن النبي صلعم من اصبح جنبا فلا صوم له وقال انما ما قلته ورب الكعبة ولكن محمد قاله ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس
وروى ابن عباس عن النبي صلعم لا ربا الا في النسية ثم اسنده الى اسامة وروى ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم
يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره به الفضل اخوه وقبلوا رواياته مع كثرتها وقد روي انه لم يسمع من الرسول
صلى الله عليه وآله اكثر من اربعة احاديث لصغر سنه وروى ابن عمر ان النبي صلعم قال من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر
واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وقد اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما وروى الحسن البصري [illegible]
فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات تدل على انهم كانوا يقبلون المراسيل الثالث لو لم يقبل

لم يقبل اذا عين لكونه مرسلا فكان انما قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يسأل هل رواه له او سمعه او لا فان
سقط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص الرابع التقدير اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا فظاهره
[illegible] كان الظاهر انه لا يستجيز نقله الا وهو عالم او ظان ان النبي صلعم قاله لانه لو لم يظن ذلك ان النبي عليه السلام
[illegible] لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لما كان
ولان اذا صح [illegible] خبره والجواب عن الاول ان العموم خصصته في الشهادات فكذا في الرواية والجامع الاحتياط وعن
الثاني بمنع الاجماع وقول البعض ليس بحجة وعدم الانكار لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابة الذين [illegible]
النبي صلعم اذا قال قال رسول الله صلعم كان الظاهر سماعه فوجب على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان
[illegible] اسناده وجب قبوله ايضا وليس قبوله في احد الحالتين دليلا على العمل بالمرسل وعن الثالث ان المقتضي
بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي قال فلان عن فلان مع طول صحبته كان امارة على انه سمعه ومتى لم يعلم صحبته
لم يقبل حديثه وعن الرابع بالمنع من كونه تعديلا لما عرفت من ان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لقدح فيه او توقف
والراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل جرحا و[illegible]
عدم الجزم بالرواية عن الرسول مع تجويز كذب الاصل [illegible] الجزم بان الراوي له ان يقول قال الرسول صلعم
وليس جزمه [illegible] انما اظن ان الرسول قال او [illegible] سمعت [illegible] التعديل لكن ليس [illegible]
العدالة فلو صرح انه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله [illegible] التعديل المطلق لكن [illegible] بعيبه ولا نعرفه
اما من لا نعرفه [illegible] لانه ربما لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل اذا عرفت هذا فالحق عندي انا اذا
عرفنا ان الراوي لا يروي الا عن العدل [illegible] او بعادته انه لا يروي عن الا الثقة قبل مرسله ولما لم نعرف ذلك فلم نقبل **تنبيهات**
الاول اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل اجماعا لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا مانع هنا [illegible]
المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه وهو يعلم انه ثقة [illegible]
وكذا لو ارسله مرة واسنده هو ايضا اخرى الثاني اذا الحق الحديث بالنبي عليه السلام ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل
لجواز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى مرة فلا منافاة بين سماعه او [illegible]
احدهما يرويه عن النبي صلعم [illegible] ذكره عن نفسه الثالث لو وصله بالنبي مرة ووقفه على الصحابي اخرى
كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي عليه السلام مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا
بالنبي عليه السلام [illegible] اسنده عن نفسه اما لو ارسله او وقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله بعد ذلك
[illegible] ان [illegible] تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيتذكر ما نسيه الرابع من يرسل الاخبار اذا اسند
خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبل لان ارساله [illegible]
على انه لم يذكر الراوي لضعف فيترك لما هذه خيانة واختلف القائلون بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبل فعند
الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او اخبرني فيجعلون الاول الاصل انه [illegible] الحديث ويجعلون
[illegible] بين الشاهد والاجازة والمكاتبة الخامس اذا روى الراوي عن رجل يعرفه باسم فذكره باسم لا يعرف به [illegible]
ذلك لانه من [illegible] لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وان لم يذكر اسمه بل صفة حسنا الجرح فيه قبل عند من
يكتفي بظهور الاسلام في العدالة ومن شرط الفحص عن العدالة بعد اسلامه لم يقبل لانه لا يمكن من الفحص عن عدالته
حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي يقتضي انه لو لا ثقته عنده
لم يترك اسمه **البحث الحادي عشر** في نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في انه هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي بالمعنى
فجوزه الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد والحسن البصري واكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين و
المجوزون شرطوا امورا ثلثة الاول ان يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى الثاني ان لا يكون فيها زيادة

ولا نقصان الثالث ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب قد يقع بالمحكم وبالمتشابه
لحكمة خفية فلا يجوز تغييرهما عن وضعهما وانما نعرف جواز ابدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى كابدال
القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط
والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهم بنوع من الاستدلال الذي يختلف فيه الناظرون واتفقوا على منع الابدال
بمواقع الخطاب ويقاتل [illegible] الالفاظ وانما الخلاف في عالم الفارق بين المحتمل وغيره والظاهر والاظهر والعام
الاعم والوجه الجواز لنا وجوه الاول ان الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر
بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قبوله وفيه نظر لاحتمال [illegible] فلعل [illegible] الراوي قصد نقل المعنى وفيه
ما ينبه عليه الثاني يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وهو ابدال العربية بالعجمية فابدال العربية اولى ومعلوم ان التفاوت
بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية وفيه نظر فان السامع للترجمة يعلم ان المسموع ليس كلام النبي عليه السلام
الثالث ما روي عنه عليه السلام انه قال اذا اصبتم المعنى فلا باس وفيه نظر لان المراد نفي الباس في العمل بمقتضى الحديث
لا النقل عنه الرابع كان ابن مسعود اذا حدث قال قال رسول الله صلعم هكذا او نحوه وفيه نظر لان الفرق واقع
اما اذا اطلق او قال قال هكذا او نحوه فان فيه تصريحا بنقل المعنى دون اللفظ منه الخامس يعلم قطعا ان الصحابة لم
يكتبوا ما نقلوه ولا كرروا عليه بل كما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجة اليه بعد مدة متباعدة وذلك يوجب القطع بانهم
ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى السادس ان اللفظ غير مقصود لذاته وانما المقصود المعنى واللفظ اداة في استعماله فلا فرق بين
الاتيان بالمعنى باي لفظ اتفق احتج المخالف بوجوه الاول قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما
سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه هو
اداء اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى من هو افقه منه معناه ان الافقه ربما يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ لما
لا يتفطن اليه غير الفقيه الذي رواه الثاني التجربة دلت على ان المتأخر استخرج من فوائد الفاظ النبي عليه السلام فضل
الصلوات واكمل التحيات ما لم يسبق المتقدم اليه فعرفنا ان السامع لا يجب ان يتنبه لفوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها
ذكيا فجاز ان يتوهم في اللفظ المبدل انه مساو للاخر وبينهما تفاوت لم يتفطن له الثالث لو جاز للراوي تبديل لفظ
الرسول عليه السلام بلفظ من عنده لجاز للراوي عن الراوي تبديل اللفظ الاصل بل هو اولى فان تبديل لفظ الراوي اولى من
تبديل لفظ الشارع ولو جاز ذلك لجاز للثالث الراوي عن الثاني وللرابع الراوي عن الثالث وهكذا فيفضي الى
سقوط الكلام الاول بالكلية فان المعبر اذا ترجم وبالغ في المطابقة فلا بد ان يعتبر بينه وبين الاول تفاوت
ما وان قل فاذا تضاعف ذلك التفاوت حصل المعنى الاول بالكلية واشتدت المناسبة بين كلام النبي صلعم وكلام الاخير
الجواب من ادى المعنى بتمامه يصح انه اداه كما سمعه وان اختلفت الالفاظ وهذا كما يوصف الشاهد والمترجم
باداء ما سمعه وان عبر بلفظ مرادف على ان هذا الحديث بعينه ذكر مختلف الالفاظ وهو [illegible] الفقه
لا يختلف فيه الناس من الالفاظ المترادفة المنع منه على ان هذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد
فروي رحم الله امرأ ونضر الله امرأ ورب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه غير فقيه وهذه الالفاظ وان امكن ان يكون
جميعها قول الرسول عليه السلام في اوقات مختلفة لكن الاغلب انه حديث واحد **البحث الثاني عشر** في كيفية الفاظ الراوي
وفيه مطلبان الاول في كيفية نقل الصحابي وفيه مسائل المسئلة الاولى في تسمية الصحابي قال جماعة من الاشاعرة و
احمد بن حنبل ان الصحابي عبارة عمن رأى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة واحدة وان لم يختص به اختصاص المصحوب ولا
روى عنه ولا طالت مدة صحبته وقال الاخرون الصحابي انما يطلق على من رأى النبي صلعم واختص به اختصاص المصحوب
وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وقال عمرو بن يحيى الصحابي من طالت صحبته للنبي صلعم واخذ عنه العلم والتابع
والاول اقرب لوجوه الاول الصاحب ماخوذ من الصحبة المشتركة بين القليل والكثير وهذا يقبل التقسيم اليهما

القسمة مشترك بين الاقسام الثلث لو حلف ان لا يصحب فلانا حنث بالمحطة الثالث يصح ان يقال هل صحبت
فلانا ساعة وهل حضر العلم و[illegible] عندهم لا ولولا شمول الصحبة للجميع لما حسن ذلك احتج بان الصاحب
انما هو الملازم كما يقال اصحاب القرية اصحاب الكهف اصحاب الجنة اصحاب الحديث الملازمين دراسته وحجة
فلان لا يصحب فلانا لكنه وفد عليه او رآه والاصل الحقيقة احتج الاخرون بانه يصح ان يقال [illegible] صاحب الشافعي
ابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة لما اخذا عنه العلم والرواية والاصحاب يقال لمن عاشر طويلا ولم ياخذ عنه
انه صاحبه والجواب يمنع اشتراط الملازمة في اسم الصاحب بما تقدم من صدقه على من صحب ساعة واحدة والا
للحقيقة في القدر المشترك وهو مطلق المصاحبة دفعا للاشتراك والمجاز وصحة النفي العرفي فانه في الاستعمال الا
انما يطلق على من طالت صحبته فلا ريب في الصحبة العرفية [illegible] والافلا وكذا في اشتراط اخذ العلم والرواية اذا ثبت
هذا فلو قال العدل انا صحابي قبل منه بناء على ظهور صدقه المستند الى عدالته مع امكان ما اخبر به وقيل لا يقبل لانه
يثبت به صحبة لنفسه [illegible] كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق المسألة الثانية في مراتب الرواية
ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كذا او حدثني او اخبرني او شافهني فان قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله فهو دون المرتبة الاولى وظاهره النقل عن الرسول وليس صريحا فان الواحد
يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه والاكثر على انه يحمل على سماعه من
الرسول فيكون حجة وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك بل هو متردد بين سماعه منه ومن غيره وبتقدير سماعه من
غيره فمن قال بعدالة جميع الصحابة يحكم [illegible] سمعه من النبي ص ومن قال لا فرق بين الصحابي وغيره يحكم بانه مرسل
ولا خلاف في ان ذلك لو قاله غير الصحابي كان مرسلا المسألة الثالثة لو قال الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه وآله
بكذا او نهى عن كذا كان اقل مرتبة من السابقة لتطرق الاحتمال الاول مع مزيد اخر وهو ان الناس قد اختلفوا
في صيغ الاوامر والنواهي فقد يظن ما ليس بامر امرا [illegible] في انه حجة ام لا وكذا اختلفوا لو قال سمعت رسول الله
ص يامر بكذا او ينهى عن كذا فان الاحتمال الاول وان انتفى [illegible] الثاني متطرق اليه والاكثر على انه حجة لان الظاهر
من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول عليه السلام فان الظاهر من حال الصحابي مع معرفته وعدالته
اطلاعه على اوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق فلا ينقل الا ما تحقق انه امر او نهي من غير خلاف
للتدليس بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ونهيا وهو يقدح في عدالته وقيل انه ليس
حجة والالزم في الاطلاق اشتراط العلم بمراد الرسول ص بل لا يكفي الظن وقولكم لو اطلق الراوي مع تجويز خلافه
لكان يوجب على السامع ما ليس بواجب وهو يقدح في عدالته [illegible] العلم بان الراوي ما اطلق
هذه اللفظة الا بعد علمه بامر النبي عليه السلام الا اذا علم انه حجة وانتم انما اثبتم كونه حجة بهذا فيلزم الدور وايضا فقول
الراوي امر رسول الله ص بكذا لا يدل على انه امر الكل او البعض وهل هو امر دائم او غير دائم فلا يجوز التمسك الا
بانضمام قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة المسألة الرابعة لو قال الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا واوجب
وابيح كذا وحرم كذا اختلفوا فقال الشافعي وجماعة اخرى انه يفيد ان الرسول هو الامر وخالف فيه الكرخي وجماعة
منا والظاهر الاول لنا وجهان الاول يتبادر الذهن الى [illegible] من قول متبع الرئيس امرنا بكذا او نهينا انه امر الرئيس فيحمل
كلامه على امر رئيسه ولو قال من يخدم السلطان امرنا بكذا فهم انه [illegible] السلطان [illegible] نسبة الامر الى السلطان الثاني
[illegible] الالفاظ تابعة للاغراض والمقاصد فاذا عرفنا ان غرض المتكلم من لفظه شيئا ما [illegible] حمل عليه [illegible]
ان غرض الصحابي ان يعرفنا الشرع فيحمل لفظه على من يصدر الشرع عنه دون الولاة والحكام ولا يحمل على امر الله
تعالى لظهوره بالنسبة الى الصحابي وغيره فلا استفادة من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم
وهو لا يامر نفسه وحينئذ لا يمكن حمله على امر الله تعالى [illegible] يتساوى نسبته في النقل الى الجميع لا فتقار استخراجه

استخرجه من الادلة القرانية الى [illegible] تامل سلمنا لكن لا يجب في الصحابي ان يكون مجتهدا فجاز ان يقول
ذلك ويسنده الى قول المفتي الذي يجب عليه اتباع قوله ويحرم عليه مخالفته وعلى قول الامة ولا يكون
قوله شرطا في الاجماع لانه عامي او يكون مجتهدا ويصح نسبته امرنا الى قوله مع قول الباقين ولا يكون [illegible]
مستدلا لان قبول قوله بانفراده ليس بواجب فاذا انضم الى قولهما في الامر صار واجبا ويكون هنا مستندا الى
الجميع لا الى الاحاد احتج الكرخي بان قوله متردد بين نسبة قوله الى الرسول عليه السلام والى غيره من قياس وشبهه ومع
نسبة ذلك الى القياس وغيره من الادلة حيث امرنا باتباعه والجواب ان قوله امرنا خطاب يسمع الجماعة والقياس فان
امرنا باتباعه لكنه غير موجب للامر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس ولان قوله امرنا ونهينا حقيقة في مطلق الامر
والنهي لا الامر باتباع حكم القياس المسألة الخامسة اذا قال الصحابي من السنة كذا فذهب الاكثر الى انه محمول على سنة رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم خلافا للكرخي للوجهين السابقين في المسألة الرابعة احتج الكرخي بوجهين الاول [illegible]
عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها واراد سنة غيره الثاني السنة ماخوذة من الاستنان وهو غير مختص
بشخص دون اخر والجواب لا يمنع ذلك بحسب الوضع اللغوي لكن نحن نقول انه بحسب عرف الشرع يفيد ما قلناه ولو قال
الصحابي عن النبي عليه السلام حمل على انه سمعه ظاهرا وقيل يحتمل [illegible] اخر عن الرسول عليه السلام وهو لم يسمعه منه ولا ريب في
تطرق الاحتمال لكن الاول اظهر ولو قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا [illegible] كانوا لا يقطعون في
الشيء التافه [illegible] كانوا يحذفون التكبير حذفا حمل عند الاكثر على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض
الاصوليين لان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون حجة لو كان ما نقله مستندا الى
فعل الجميع فان فعل البعض ليس حجة على البعض الاخر لا يقال لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لكان اجماعا ولما ساغ مخالفته
بطريق الاجتهاد لانا نقول [illegible] الاجتهاد فيه لان اضافة ذلك الى الجميع امر ظني لا قطعي كما يسوغ الاجتهاد فيما [illegible]
من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عليه السلام لما كان الطريق ظنيا ولو كانوا نقلوها بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد
الاولى التفصيل وهو ان قصد بهذا الكلام ان يعرفنا شرعا ولا يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي ص
لم ينكر عليهم اقتضى كونه شرعا وان لم يعرف ذلك لكنه قال [illegible] للاجتهاد فيه مجال فانه [illegible] اقتضى
حسن الظن بان يكون قاله من طريق لكن الوجه انه لا يكون حجة وان لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس الا السماع من النبي ص
المطلب الثاني في كيفية رواية غير الصحابي ومراتبه سبع الاول ان يقول الراوي حدثني فلان او اخبرني او سمعت
فالسامع يجب عليه العمل بهذا الخبر ثم الشيخ ان قصد اسماعه خاصة او كان في جمع قصد اسماع الكل جاز ان
يقول حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا كان له ان يقول سمعته
عن فلان وليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني لانه لم يحدثه ولا اخبره هذا اذا قرأه الشيخ عليه وهو اعلى المراتب الثاني
ان يقرأه الراوي على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ علي او يقال للراوي هل سمعت هذا الخبر
عن فلان فيقول نعم فهنا يجب العمل بالخبر على السامع وله ان يقول حدثني واخبرني او سمعت فلانا لانه في قوة الشهادة
على البيع بان يقول البائع بعت ويجوز ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالث ان يكتب الى غيره
باني سمعت كذا من فلان فالمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه وكذا ان ظن لان النبي عليه السلام كان يأمر
بالكتابة وانفاذ الكتب وكذا الائمة عليهم السلام لكن ليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث نعم يجوز ان
يقول اخبرني لان من كتب اليه كتابا [illegible] جاز ان يقول اخبرني وقال الاخرون لا يجوز له ان يرويه عنه
ليس في الكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه [illegible]
ما سمعه ثم شك فيه [illegible] التسليط [illegible] الشيخ على الرواية عنه [illegible] رواية ما شك في روايته
اجماعا ولهذا لو روى كتابا من بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين لم يجز له رواية شيء منه لامكان

واحد لا يجوز ان يكون هو المشكوك فيه نعم لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد اختلف
فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة
وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يجوز له الرواية والعمل به لغلبة الظن بصحته ولهذا كان احاد اصحاب رسول الله ص
كانوا يحملون كتب الرسول عليه السلام الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل واحد الاحتجاج باخبار
حامليها انها من اخبار الرسول عليه السلام وان لم يكن [illegible] سامعها الحامل ولا المحمول اليها لكن [illegible] غلبة على الظن [illegible]
الشهادة لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية وفيه نظر لانا نمنع العمل بمجرد الكتب [illegible] بل باعتبار
ابلاغ الرسل التي نقلت الكتب معهم وعلى هذا لو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح
الحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه كما لو ظن انه يروى مع الاتفاق هنا انه عرف منها الحكم بالثبوت [illegible]
في وجوب العمل لكن لا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته الرابع [illegible] ان يقرأ عليه [illegible]
او اخبرنا [illegible] فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان لم يغلب على الظن استناد السكوت الى
الرضى والتصديق بان الامر كما قرئ عليه لم يعمل به اجماعا وان غلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه ولا
ينكره السامع العمل به عند الاكثر خلافا لبعض الظاهرية لانه يحصل ظن انه قول الرسول عليه السلام انه لو لم يكن صحيحا لكان
سكوته عن الانكار [illegible] ايهام صحة ما ليس بصحيح والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية فعامة الفقهاء
والمحدثين جوزوه والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان يقول اخبرني مطلقا بل يقول اخبرني قراءة
عليه لان الاطلاق بالاخبار يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق كذب وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للمحدث [illegible]
الحديث عليك ارويه عنك فيقول نعم فالمتكلمون منعوا من الرواية هنا ايضا خلافا للفقهاء احتج الفقهاء بان الاخبار في
اصل اللغة لافادة الخبر العلم والسكوت [illegible] يفيد العلم بان المسموع كلام النبي ص
اخبارا ولان لكل قوم لهم اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة اما على سبيل [illegible] ثم غلب المجاز على
الحقيقة [illegible] والنقل الى تلك المعاني [illegible] ولفظ اخبرني وحدثني هنا كذلك لمشابهة السكوت الاخبار في افادة
الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا واستقر عرف [illegible] عليه صار كالنقول
بعرفهم او المجاز الغالب ولذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات وفيه نظر لانا نمنع اصطلاحا
على اطلاق اسم الاخبار على السكوت فان التنازع فيه [illegible] احتج المتكلمون بانه [illegible]
شيئا فقوله حدثني او اخبرني سمعته كذب واجيب بان الكذب ينتفي بان العرف على اطلاقه على السكوت السادس
[illegible] بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب [illegible]
يكون لغيره ان يرويه عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل ولو قال الحديث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل اني قد
سمعته فانه لا يكون بذلك محدثا له [illegible] وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا ولو سمع الشيخ
من كتاب [illegible] فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لاحتمال [illegible] الا مع العلم
بالاتفاق السابع الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر
الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكن في العرف يجري ان يقول
ما صح عندك اني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر
المحدثين واتفق [illegible] ان يقول حدثني اجازة واخبرني اجازة وهل له ان يقول حدثني
واخبرني مطلقا فالذي عليه الاكثر منع الجواز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو [illegible]
لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من الحنفيين ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي
اجاز له روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وكذا لو كتب [illegible] وقال اشهد

اشهد علي بجميع ما في هذا الصك جاز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا احتج الاولون بان المخبر
عدل ثقة والظاهر انه لم يجز الا ما علم انه حديثه والا كان باجازته رواية ما لم يروه فاسقا وهو بعيد من العدل
واذا علمت الرواية او ظنت باجازة جازت الرواية عنه [illegible] بان الحديث لم يوجد منه نقل
الحديث ولا ما يجري مجرى فعله فلم يجز ان يقول الراوي منه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كذبا [illegible]
[illegible] على انه غير صحيح عنده [illegible] بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القارئ فانه لم
من الشيخ نقل الحديث ولا ما يجري مجراه وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني
وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث وكذا الخلاف فيما اذا ناوله كتابا فيه حديث [illegible]
وقال قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان كذا واخبرني او حدثني مناولة
وكذا الحكم لو كتب اليه الحديث وقال قد اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وتسليط الراوي على ان يقول
كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا مكاتبة ولو اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية
[illegible] الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه تنبيهات الاول نقل
السيد المرتضى عن بعض الناس انه منع الراوي من لفظ الراوي من لفظ الجمع الا [illegible] انه حدث غيره [illegible]
يقول حدثنا واخبرنا وضعفه السيد لجواز ان يأتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كما يقول الملك فعلنا وصنعنا الثاني
لو قرأ الحديث على الشيخ فقرره عليه فاقر به [illegible] العمل به تقريبا على العمل بخبر الواحد وعلم انه
حديثه وانه سمعه لاقراره لذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز سمعت لان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض قال وكيف يمتنع سمعت دون حدثني واخبرني ومن خبر وحدث
لابد ان يكون سامعا واجاب عن جواز الشهادة بالاقرار بالبيع اذا قرأ عليه واشهد على نفسه بما فيه بعد تسليم ان
اقراره به وقراءته عليه لا يقتضيان ان يكون به فيقول حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان ان يقول
سمعت وانما يقتضي ذلك الثقة بانه حديثه وسماعه وروايته والشاهد لا يجوز له ان يقول حدثني او سمعت لفظه
بل يشهد على اقراره واعترافه والراوي ان يقول كالشاهد اعترف لي انه سمعه ورواه على ما قرأته عليه وليس له ان
حدثني واخبرني قال وقول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظه حدثني ليست
على ظاهرها فاسد لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك
فكانه نفي ما اثبت وفيه نظر لانا نمنع اقتضاء حدثني [illegible] قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
الثالث قال السيد الاجازة لا حكم لها لان ما للمحدث ان يرويه له ذلك اجازه او لم يجزه وما ليس له ان يرويه محرم عليه
مع الاجازة وفقدها وليس لاحد ان يجري مجرى الشهادة فانها تفتقر الى ان يحملها شاهد الاصل شاهد الفرع لان
الرواية بالاجماع لا يحتاج فيها الى ذلك وان الراوي يروي ما سمعه وان لم يحمله والرواية تجري مجرى سماع الاصل
انهم يشهدون وان لم يحملوا قال ومن يفصل في الاجازة بين حدثني واخبرني [illegible]
الخبر واخبر كما انه حدث الحادي عشر في انفراد الراوي بالزيادة اذا روى عدلان او جماعة خبرا وانفرد [illegible]
بزيادة لم يروها والباقي [illegible] عليه كما لو روى جماعة ان النبي ص دخل البيت وزاد بعضهم وصلى [illegible]
يقبل روايتها فان تغاير المجلس قبلت الزيادة فانه لا يمتنع ان يكون الرسول في وقت دخل ولم يصل وفي وقت اخر
وصلى او انه دخل وصلى لكن البعض اهمل نقل الصلوة ونقلها الاخر وكذا لا يمتنع ان يكون النبي ص قال في مجلس [illegible]
[illegible] ثم قاله في مجلس اخر [illegible] واذا كان كذلك [illegible] عدالة الراوي يقتضي
قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبوله وان اتحد المجلس فالذين لم يرووا الزيادة ان كانوا عددا لا يجوز ان
يذهبوا عما ضبطه الواحد لم تقبل الزيادة وحملت روايتها على سهوه وانه قد سمعها من غير النبي عليه السلام

وظن انه سمعها منه فهذا ان نفوا الزيادة والا فالوجه القبول لوجود المقتضي للقبول وهو عدالة العدل السالم عن
معارضة التكذيب ولو كان لواحد يجوز ان ينسه سولا من ضبطها روله الواحد فان لم يكن الزيادة مغيرة للاعراب [illegible]
قبلت الا ان يكون الساكت منها اضبط من الراوي لها [illegible] قال جماعة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض المحدثين واحد في
رواية لا يقبل لنا ان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره والساكت الراوي الثاني من روايتها لا يقدح فيه لاحتمال عروض
سهو له حال ذكر الرسول عليه السلام تلك الزيادة او عروض شغل قلب بفكر وغيره او عطاس او دخول انسان او الالتفات
الى حديث الى غير ذلك من الشواغل واذا وجد المقتضي السالم عن المعارض وجب القبول لا يقال كما يجوز السهو على
الساكت يجوز على الراوي لانا نقول لا تنازع في الجواز لكن راوي الزيادة ابعد من السهو فان ذهول الانسان عما سمعه
اكثر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه نعم لو صرح الساكت بنفي الزيادة قال ان عليه السلام وقف على قوله [illegible]
انتظرته فلم يأت بعده بكلام حصل التعارض ورجع الى الترجيح لا يقال لعل راوي الزيادة سمعها من غير الرسول
عليه السلام فتوهم انه منه وليس حمل اهمال الساكت على السهو اولى من هذا السهو ولعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل
التاويل من الرسول عليه السلام والتفسير فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي كما روى ابن عباس عن النبي انه نهى
عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرج بعض الرواة في الحديث وكذلك
ما روي من بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرج بعض الرواة ذلك في الحديث
وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فظن الراوي ان الاستئناف
اعادة الفرض الى المائة الاولى فقال في كل خمس شاة فادرج ذلك كلام النبي عليه السلام [illegible]
او من تركها بل الترجيح للترك بوجهين الاول احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقهما الى الجماعة
الثاني الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات على خلافه فكان اولى والجواب [illegible]
حال العدل انه لا يدرج في كلام النبي عليه السلام ما ليس منه لانه تدليس [illegible]
لا تطرق على تقدير تساويهما والثاني ينتقض بما لو كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت وان كانت الزيادة
للاعراب الباقي كما لو روى احدهما ادوا عن كل حر وعبد صاعا من بر وروى الاخر نصف صاع من بر فيقبل خلافا
لابي عبد الله البصري لحصول التعارض ان الصاع معربا بالنصب غير الصاع معربا بالجر [illegible] ويرجع الى
الترجيح **تنبيه** اذا تعدد راوي الزيادة وسقطها فروى الحديث مع الزيادة واخرى بدونها فان اسندها الى
مجلسين قبلت سواء تضاد الاعراب اولا وان اتحد المجلس فان غيرت الاعراب تعارضت روايتاه كما تعارض روايتا
الراويين وان لم يغير فان كانت مرات روايته للزيادة اقل من عدد امساكه لم يقبل لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر
عليه الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت في هذه المرة فحينئذ يرجح الاقل على الاكثر لاجل الترجيح الصريح وفيه
نظر لان السهو عما سمع اقرب من السهو فيما لم يسمع انه قد سمعه [illegible] الترجيح من الطرفين ويرجع الى غيره وان
كان عدد الزيادة اكثر قبلت لان حمل الاقل على السهو اولى ولان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمل السهو على
توهم انه سمع ما لم يسمع وان تساويا قبلت الزيادة لان هذا السهو اولى من ذلك **تنبيه** اذا سمع الراوي حديثا فله
نقل بعضه وحذف البعض فان كان المحذوف لا يتعلق بشيء من الباقي جاز ذلك اجماعا لانه بمنزلة اخبار متعددة
ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض وان كان الاولى نقل الخبر بتمامه لقوله عليه السلام رحم الله امرا سمع مقالتي
فوعاها فاداها كما سمعها وان كان الباقي متعلقا كان يشتمل على ذكر غاية مثل نهيه عن بيع الثمار حتى تزهي او على استثناء
كقوله عليه السلام لا يباع البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذف البعض الذي هو الشرط
والغاية والاستثناء لتغير الحكم ح وعليه منه تبديل الشرع **المقصد العاشر** في القياس وفيه فصول الاول في
ماهيته واركانه وفيه مباحث الاول في ماهية القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست

الثوب بالذراع اي قدرته به لانه من الامور النسبية فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما
في الاصطلاح فالجاري بين ائمتنا تعديته مثله وهو من الامور النسبية فيستدعي امرين فيقال المعنيين الاول قياس العكس
وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم في معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف
لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له اذا نذر ان
يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم
نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة شرطا في الاعتكاف فانها لم يكن شرطا فيه حالة
النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا الثاني قياس الطرد وقد
اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق ويبطل باصابة الحق بالكتاب والسنة والاجماع ولان اصابة الحق نتيجة القياس
لا نفسه وقال اخرون انه بذل الجهد في استخراج الحق ويبطل بما تقدم وقيل انه عبارة عن التشبيه ويلزم منه ان يكون
تشبيه احد الشيئين بالاخر في المقدار او في بعض صفات الكيفيات كاللون والطعم قياسا شرعيا وقيل انه الدليل
الموصل الى الحق ويبطل بالادلة كلها وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وليس بجامع
لخروج القياس الذي [illegible] ليس بشيء ولان حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من
غير جامع فلا يكون قياسا وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه وهو باطل بما تقدم
وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقصد بذلك ان يحد مطلق القياس
ثم اعترض نفسه بان الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم
بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم واجاب بان تسمية قياس العكس قياسا من باب المجاز اللغوي
خاصية القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة [illegible] ان الحاصل في الفرع ليس نفس
حكم الاصل بل مثله ولان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس ونتيجة الشيء لا يكون هي نفسه وفيه
نظر فان حكم الاصل لما كان مساويا لحكم الفرع في النوع وصح اطلاق الوحدة عليهما وقد يعرف الشيء بغايته كما يقال
الكوز الة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على
معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود و
المعدوم والقياس يجري فيهما ولم يذكر الشيء لاختصاصه بالموجود ولو ذكر الفرع اوهم اختصاصه بالموجود وايضا
فلا بد من معلوم ثان يكون اصلا لان القياس التسوية وانما يتحقق بين امرين ولانه لولا الاصل كان اثبات الحكم في الفرع
[illegible] الحكم وايضا الحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا وايضا الجامع قد يكون حقيقيا وقد يكون حكما شرعيا وكل منهما قد
يكون نفيا وقد يكون اثباتا [illegible] والحد منطبق على الجميع واعترض
عليه من وجوه الاول ان اريد بحمل احدهما على الاخر اثبات مثل حكم احدهما للاخر كان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
تكرارا من غير فائدة وان اريد غيره فبينه والتكرار مع الخفاء [illegible] في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان
الحكم في الاصل والفرع الى القياس وهو باطل فان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوته في الاصل فرعا
عليه دار الثالث الثابت بالقياس اعم من ان يكون حكما او صفة كقولنا الله تعالى عالم فله علم قياسا على الشاهد فالصفتان
انما وجبت في الحكم لزم التكرير في قوله من قوله حكم او صفة لان الصفة احد اقسام الحكم وان لم يندرج كان التعريف ناقصا
لانه ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها فلا يخلو من الزيادة او النقصان الرابع المعتبر في ماهية
القياس اثبات مثل حكم معلوم بمعلوم اخر لجامع مطلقا ولا تعرض في الحد لجزئيات الجامع من كونه حكما او صفة
نفيا للحكم او للصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد من كل تلك الجزئيات وان كان لا بد من قسم منها وما
ينفك عنه الماهية لا يعتبر في تحقق الماهية ولان الجزئيات لو وجب ذكرها في الحد لوجب ذكر جميع الجزئيات والجامع كما

ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكما ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والعيني
والعيني وغيره في ذلك الجامع كلمة او للابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين فلا يجوز ذكره في الحد الا
كونه بحيث يلزمها احد هذه الامور حكم معين لانا نقول المعتبر في ماهيته لزوم هذه الامور وهو كونه جامعا
حيث انه جامع فيكون ذكرا [illegible] السادس القياس الفاسد نوع من مطلق القياس لانه قابل للتقسيم اليهما وانه
قياس مع كيفية فيكون قياسا وهو خارج عن التعريف لان قوله بامر جامع يخص بالقياس الصحيح فيجب ان يقال بما
جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر واجيب عن الاول
المراد من الحمل التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقا وقولنا في اثبات حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه
وذكرها بيانا لا يكون تكرارا وفيه نظر فان التشريك والحمل واحد وعن الثاني ان القياس مركب من اصل وفرع و[illegible]
وحكم الاصل وحكم الاصل لا يستند في ثبوته ونفيه الى مجموع هذه الامور لعدم توقفه على نفسه ولا على الفرع بل يتوقف
على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل الا بناء عليه ولهذا قيل في الحد في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما بامر جامع والوصف الجامع ركن في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل ولا
نفيه بالقياس بل بالعلة وليست نفس القياس والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وفيه نظر لانا منعنا
من استناد حكم الاصل الى القياس فلم لا اعترضنا على الحد بانه يشعر بنقيض ذلك وعن الثالث ان الحد انما هو للقياس الشرعي
وليست الصفة حكما شرعيا وعن الرابع ان ذكر اقسام الجامع وان لم يكن شيء منها داخلا في ماهية القياس لكنه ليس لتوقف
مفهوم القياس عليه بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وفيه نظر لان الجزئيات اخفى من الكل ولانه ما لم يحتج اليه
لا يجوز ذكره في الحد ولان الاجزاء اظهر من كل شيء وعن الخامس ان التحديد والتعريف قد تم بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر
جامع بينهما وما وقع فيه التردد بحرف او ذكر لزيادة البيان وعن السادس انا اردنا تحديد القياس الصحيح ثم اعترض على الحد بان
الحكم في الفرع نفيا واثباتا فرع على القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لانه نتيجة الدليل لا يكون ركنا فيه والا لزم الدور
فيلزم من اخذ اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس ان يكون ركنا فيه وهو ممتنع وقد اخذه حيث قال في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما وهو اشارة الى الفرع والاصل ثم جعل الحد ان القياس هو استواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة
وحكم الاصل ويبطل بما ذكره فان الاستواء في حكم الاصل عبارة عن ثبوت الحكم في الفرع [illegible]
ثم يخرج منه القياس المنصوص على علته وقيل انه عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل اشتباههما في علة
الحكم عند المثبت فالاثبات يراد به القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم
او بعدمه وقد يطلق الاثبات ويراد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم الذهني [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والظن لاطلاق الفقهاء العلم
على هذه الامور [illegible] وقلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد لا يقال ينتقض بقياس العكس وقياس
التلازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان ثم يستثنى العين للعين او النقيض للنقيض وبالمقدمتين والنتيجة مثل كل
جسم مؤلف محدث فانه يسمى اسم القياس في التلازم والمقدمتين لانه عبارة عن التسوية ولا يحصل الا عند تشبيه صورة
باخرى وهو منتف عن التلازم والمقدمتين مع النتيجة قلنا التسوية حاصلة لان الحكم في كل من المقدمتين معلوم وفي النتيجة
مجهول فاستلزام المعلوم من المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية [illegible]
قياس العكس في الحقيقة [illegible] نظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا
في الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهو تمسك بنظم التلازم واستثناء النقيض

لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم يثبت الشرطية بالقياس لان ما يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في
الصلوة وهو قياس طردي وقد يمنع في التلازم وفي المقدمتين مع النتيجة القياسية ولو كفى هذا الوجه في اطلاق اسم
القياس لوجب ان يسمى كل دليل به فان المتمسك بالنص يجعل مطلوبه مساويا للنص في المعلومية [illegible]
ان يقال يثبت الحكم في محل النص بالنص بل بالقياس [illegible] تعريفا للقياس قيل انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم
عنها لذاتها قول اخر **البحث الثاني** في اركانه قد عرفت ان القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما
فلا يتحقق ماهيته الا بهذه الامور الاربعة لانه نسبة بين شيئين هي المساواة من كل وجه بل في الحكم الشرعي لا مطلقا بل
لجامع صالح للتعليل فالامور الاربعة ضرورية الاول الاصل الثاني الفرع الثالث العلة الرابع الحكم فاذا قسنا النبيذ
على الخمر في التحريم فاصل القياس لا بد ان يكون محل الحكم الثابت في الخمر وعلة ذلك الحكم ما هو الباعث عليه وهو الاسكار [illegible]
له والنص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه وهو الخمر والمتكلمون جعلوه اسما
للنص الدال على ثبوت ذلك الحكم وضعف قول الفقهاء بان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في النبيذ ليس
متفرعا على الخمر لان الخمر لو وجد ولم يوجد ذلك الحكم وهو التحريم لم يمكن تفريع التحريم في النبيذ عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة
اخرى ولم يوجد في الخمر امكن تحريم النبيذ عليه فالحكم المطلوب اثباته غير متفرع على الخمر بل على الحكم الحاصل فيه وضعف
قول المتكلمين من هذا الوجه لانا لو قدرنا علمنا بحرمة الخمر بالضرورة او بالعقل امكننا تفريع حكم النبيذ عليه ولو قدرنا
ان النص لم يدل على الحرمة في صورة خاصة لم يمكن ان يفرع عليه حكم النبيذ عليه ولو قدرنا ان النص لم يدل على الحرمة في
صورة خاصة لم يمكن ان يفرع عليه تفريعا قياسيا وان امكن تفريعا [illegible] لم يكن النص اصلا للقياس
بل الحكم في محل الوفاق [illegible] ان يكون الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم [illegible]
في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف [illegible] ثبوت الحكم في محل الوفاق
[illegible] علته وقد يعلم ذلك الحكم [illegible] الحكم في الوفاق على اثبات ذلك الحكم [illegible]
اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا فيه واما في محل الخلاف فلم يعلم
العلة فيه لامكننا اثبات الحكم فيه ولا ينعكس فكانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه [illegible]
من وجه لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم فالنص اصل اصل الحكم المطلوب و
اصل الاصل اصل فيجوز تسمية النص بالاصل كما قال المتكلمون ولان الحكم الذي هو الاصل يحتاج الى محله فكان محل الحكم اصلا
للاصل فجاز ان يسمى اصلا كما قال الفقهاء لكن تسمية العلة في الفرع اصلا اولى من تسمية الحكم في الاصل الذي هو محل
الوفاق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا اولى من جعل محل الحكم اصلا
لان التعلق الاول اقوى من الثاني وفيه نظر فان مطلق العلة ليس هو المؤثر بل العلة المؤثرة ومطلق العلة شامل للمحل
لانه علة قابلة كما ان المؤثر علة فاعلية واعلم ان الاصل ما يبنى عليه غيره كقولنا معرفة الله تعالى اصل في معرفة الرسالة من
حيث ان معرفة الرسول تبنى على معرفة المرسل وقيل انه ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره كما يقول في تحريم الربا
انه اصل لانه لا يفتقر الى غيره ثم حصل الخلاف في الاصل هل هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم مع
[illegible] ان العلة في الخمر هي الشدة المطربة ليست هي الاصل فعند المتكلمين انه النص الدال على تحريم الخمر كما تقدم لانه الذي تفرع
الفرع عليه وعند الفقهاء الخمر لان الاصل ما كان حكم الفرع مرجعا اليه مقتبسا منه [illegible] في الخمر وقال اخرون
انه الحكم الثابت في الخمر لان الاصل ما ينبني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره وهذه الخاصة موجودة في حكم الخمر
لا النص لانه الطريق الموصل الى العلم بالحكم ولا الخمر لانا قد نعلم الخمر ولا نعلم ان الحرمة ثابتة فيه والفرع يقابل الاصل
علم الحكم وهذا النزاع لفظي واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند اخرين الحكم المطلوب اثباته في محل
الخلاف وهو متفرع على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه هو المتفرع عليه واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق

اهله من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف فلان محل الخلاف والوفاق اصل اصل لانه اصل الحكم الحاصل فيه لانه محل الحكم فيه
اصل للقياس فالمحل اصل اصل القياس واما محل الخلاف فانه اصل فرع لانه اصل الحكم المطلوب اثباته فيه وذلك
الحكم فرع للقياس فكان اصل فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل
الفرع اذا عرفت هذا فالمباحث الآتية انما هي على مصطلحات الفقهاء فان الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف
واما العلة فهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في التحريم وجوهر الثمنية او الكيل او الوزن او الطعم في تحريم
الربا واعلم ان هذا الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه على ما سيأتي
واما الحكم فهو المطلوب اثباته في الفرع من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته واثباته بخطاب
الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما البحث الثالث في تقسيم القياس وهي على [illegible] اوجه البحث الاول قسمته بالنسبة الى
العلم والظن الاول القياس اما قطعي او ظني اما القطعي فهو ما كانت مقدماته قطعية ولا خلاف في حجية العمل به
فانا اذا اعتقدنا اعتقادا يقينيا ان الحكم في محل الوفاق معلل بوصف ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع
حصل لنا اعتقاد يقيني بان الحكم في محل النزاع كالحكم في محل الوفاق ولو كانت المقدمتان ظنيتين او احداهما فالقياس
ظني فان كان في الامور الدنيوية كان حجة عند الجميع وان كان في الاحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه على ما يأتي
معنى قولنا انه حجة انه اذا حصل ظن تساوي الصورتين في الحكم كانه كلفنا بالعمل به ونافيا غيره ومن نفى كونه حجة منع
منهما واعلم ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالغاء الفارق ويسمى تنقيح المناط وتارة يكون باستخراج الجامع
وهنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع ويسمى الاول تخريج المناط
الثاني تحقيق المناط الثاني قسمته بالنسبة الى اولوية الحكم في الفرع ومساواته وتقريره ان المعنى الجامع بين الاصل والفرع
اما ان يكون اقتضاؤه للحكم في الفرع اولى منه في الاصل او يكون مساويا او ادون فالاول كتحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التأفيف وما في معناه وسواء كان قطعيا او ظنيا والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك
على المعتق والثالث مثل الحاق النبيذ بالخمر في التحريم وهذا الثالث قد وقع الاجماع على انه قياس واختلفوا في الاولين
فقيل انهما قياس وقيل انهما ليسا بقياس الثالث القياس اما جلي او خفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير
منصوصة الا ان الفارق بين المقيس والمقيس عليه مقطوع بنفي تأثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الابوين بتحريم التأفيف
بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل
والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا الفارق في احكام العتق وان التفت اليه في غيره واما الخفي
فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد الرابع القياس اما مؤثر واما ملائم
فالمؤثر باعتبار الاول ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها الثاني ما اثر عين الوصف
الجامع في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم واما الملائم فما اثر جنسه في جنس الحكم ومنهم من جعل المؤثر
ما اثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم باقي الاقسام الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في
معنى الاصل لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ان كان قد صرح فيه بان كان هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو
قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بجامع الشدة المطربة ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان
كان دليل العلة لا نفسها فهو قياس الدلالة كالجمع بين النبيذ والخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة
وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الآخر كالجمع بين قطع ايدي الجماعة
بيد الواحد وقتل الجماعة بالواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم
ايجابا وان لم يصرح بالوصف الجامع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك بواسطة نفي الفارق سمي القياس
في معنى الاصل السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة سمي قياس الاخالة وان كان

وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي قياس السبر وان كان الطرد والعكس سمي قياس
الطرد الفصل الثاني في انه هل يتعبد بالقياس ام لا وفيه مباحث الاول في جوازه عقلا اختلف الناس في ذلك فجوزه
اكثر الصحابة والتابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى وغيره والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء
والمتكلمين وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب
يستحيل ورود التعبد بالقياس وان اختلفوا في المأخذ وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم المنع مختص بشرعنا ومنهم من
منع من التعبد في كل الشرائع وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري ان العقل موجب لورود التعبد
بالقياس والحق الجواز عقلا وان امتنع سمعا لنا وجوه الاول لا استبعاد عند العقلاء كافة في ان يقول الشارع
لا يقضي القاضي وهو غضبان لان الغضب موجب لاضطراب الفهم وقيسوا عليه ما كان في معناه كالجوع والعطش و
غيرهما وكذا حرمت الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة التحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة فقيسوا عليه
كل ما شاركه في ذلك فانه يكون حسنا غير قبيح ولو كان ممتنعا عقلا لما حسن ذلك الثاني القياس يفيد الظن وكما
جاز التعبد بالظن في الفتوى والشهادة وخبر الواحد عند القائلين به والرجوع في التقويم الى قول من لا يوجب قوله
العلم فليجز التعبد في القياس لعدم الفرق بين الامرين الثالث التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه وهو ثواب
المجتهد على اجتهاده واعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليها النقلية الى عمل اخر فتوفر عليهم ثوابه
على فكره نفسه احتج المانعون بوجوه الاول قال النظام مبنى احكام الشرع وجدناها مبنية على الجمع بين المختلفات
والاختلاف في المتماثلات فيمتنع القياس اما المقدمة الاولى فظاهرة فان بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع
استواء الجميع في الحقيقة فان ليلة القدر خير من الف شهر وشرف الكعبة على غيرها من البقاع وجعل التراب طهورا
مع انه ليس منظفا للغسل بل مزيد في تشويه الخلقة واوجب الغسل من المني والرجيع ابين منه [illegible] بالتنظيف
ونهى عن ارسال السبع المعلم واباح ارساله على البهيمة الضعيفة وقصر الرباعية دون الثلاثية والثنائية و
اسقط الصلاة والصوم عن الحائض واوجب قضاء الصوم والصلاة اعظم منه واوجب على الحرة القبيحة الشوهاء
[illegible] والامة من الجواري الحسان لا يحصن وحرم النظر الى شعر العجوز الشوهاء مع انها لا تفتن الشاب واباح
النظر الى محاسن الامة الحسناء مع انها تفتن الشيخ وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بالقذف بالزنا
ولم يجلد بالقذف بالكفر وقبل في القتل والكفر شاهدين واوجب في الزنا اربعة وهو دونهما وجلد قاذف الحر ثمانين
وعفى عن قاذف العبد العفيف واوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة بين الموت والطلاق
مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما وجعل استبراء الامة بحيضة والحرة المطلقة بثلث حيض واوجب مثل [illegible]
بالخارج من احد السبيلين مع ان غسل غيره [illegible] انسب واذا ثبت ذلك بطل القياس على ان الصورتين اذا تساوتا
في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم امتنع القول به والا امتنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات
في كلا الصورتين فلم يمتنع ذلك منا اما الالحاق وهذه حجة النظام على امتناع العمل بالقياس في شرعنا الثاني الاحكام
الاصلية قطعية والقياس ظني فالحكم الثابت بالقياس ان وافقها استغني عنه وان خالفها لم يجز العمل به لما عرفت
ان الظن لا يعارض القطع الثالث انا نعلم القياس لانا نعلم ان الاصل بقاء كل شيء على ما كان عليه اولا اذ لولا ذلك لم يعلم
بقاء التكليف بالقياس لو كلف به والمعرف بقاء حكم الاصل في الحكم الثابت بالقياس وان كان ظنيا فلا حاجة معه الى
القياس لانا متى علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل بقاؤه حصل ظن ذلك العدم فيكون اثباته
الظن بالقياس مرة اخرى عبثا لا يقال يثبته بدليل لا يمنع ثبوته بالآخر لانا نقول نسلم لكن بشرط ان لا يفيد الدليل
الثاني الا الاول اما اذا افتقر فلا لانه يكون تطويلا من غير فائدة ولئن كان اثباتا فقد سبق ان الاصل البقاء في
استلزامه ظن عدم الحكم لسبق العدم فلو اقتضى القياس ثبوته مع ان القياس متفرع على اصالة البقاء لزم التعارض

بين اصالة البقاء الذي هو الاصل والقياس الذي هو الفرع ومثل هذا التعارض يقتضي ترجيح الاصل
على الفرع فيبطل القياس الرابع القياس انما يفيد ظن الحكم لو ظننا كونه في الاصل معللا بالوصف والثاني
باطل لما ياتي من استحالة تعليل الاحكام الشرعية وهذه الوجوه الثلاثة حجة من انكر افادة القياس الظن ومنعوا
من القياس في جميع الشرائع الخامس القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطئ وقد يصيب فالاقدام
على ما يجوز ان يكون خطأ وهو باطل وهذه حجة من منع من اتباع الظن السادس العمل بالقياس عمل بادون
البيانين لان تنصيص صاحب الشرع على الحكم اظهر في البيان من التفويض الى القياس بالضرورة ونحن قادرون
على اعلاهما لامكان التنصيص على احكام القواعد الكلية بخلاف الشهادة والفتوى وقيم المتلفات واروش
الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لاختلافها باختلاف الاشخاص
والازمان والامكنة والاعتبارات والوجوه فتعذر التنصيص عليها لانه تنصيص على ما لا يتناهى فلهذا اكتفي فيها بالظن
لكن الاقتصار على الادون مع القدرة على الاعلى باطل لانه اذا لم يقع البيان على ابلغ الوجوه حسن من المكلف ان يقول
التبيين على صعوبة البيان لا على تقصيري فالاتيان بالبيان الكامل ازاحة لعذر المكلف فكان كاللطف وتركه قبيح
في الوجوب السابع التعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف فان ظن كل واحد من المجتهدين مخالف لظن الاخر اما في العلة
او غيرها والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعالى ولا
تفرقوا ولا تنازعوا ولا تكونوا كالذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك كله في معرض
الذم فلو كان من الدين لم يكن عليه ذم الثامن انما اختلف الاقيسة في نظر المجتهدين فان قيل كل مجتهد مصيب لزم
كون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما وتخطئة الآخر اولى التاسع قال عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصارا فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة في الربا تنصيصا على العلة
ما عداها عليها مع انه كان قادرا على ما هو اصرح وللخلاف والجدل ادفع بان يقول حرمت الربا في كل مطعوم لكان
قد عدل عن المفهوم الظاهر المعمول به بين الناس الى امر خفي يختلف فيه بين العقلاء وهو مناف
للحكمة والفصاحة العاشر حكم الاصل ان ثبت بالنص يمتنع اثباته في الفرع التابع لعدم وجود النص فيه ويمتنع
اثباته فيه بغير طريق حكم الاصل والا لما كان تابعا ولا فرعا وان ثبت بالعلة كان الحكم المقطوع به في الاصل معللا بعلة
مظنونة وهو محال ولان العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه والمتفرع عن الشيء لا يكون متقدما
لذلك الشيء والا دار الحادي عشر النص على العلة لا يستلزم التعدية لعموم اللفظ عندنا فانه لو قال اعتقت كل اسود عتق
جميع السودان بخلاف ما لو قال اعتقت غانما لسواده فانه يختص به وفاقا الثاني عشر الشرعيات لو جاز التعبد بالقياس عقلا
في الفرع مع ظن المصلحة لجاز مثله في اصول الاقيسة والثاني محال والا لزم التسلسل الثالث عشر الشرعيات مصالح فلو جاز
اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو محال الرابع عشر
القياس حجة بالظن فلا يجوز تكليف الخلق به لئلا يتخبطوا فيه فيكون بما يكون مخالفا للحق الخامس عشر حكم الله تعالى خبر و
ذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس الذي هو من فعلنا لا من توقيفه تعالى السادس عشر الكل من الاحكام الشرعية لا
يعرف الا بالنص فالجزء اولى كالحد فكان الكل والجزء متساويين في انهما لا يعرفان الا بالحس السابع عشر لو كان للشرع
علل لاستحال انفكاكها كما في العلل العقلية فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم من كونه متحركا لما كانت الحركة علة
لكونه متحركا وذلك يقتضي ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه وهو محال الثامن عشر لو كان
القياس حجة لكان حجة مع النص والتالي باطل بالاجماع التاسع عشر نظر القايس لا بد له من متعلق ولا منظور فيه سوى
النص والحكم وهو الواجب والحرام وغيرهما وليس للنظر فيه في النص لاختصاصه بالاصل والحكم من فعل المكلف فيلزم ان لا
يوجد فعل المكلف لا يصح القياس ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعي العشرون لو جاز التعبد بالتحريم او

او التحليل والوجوب عند ظن المشابهة لاصل اخر بناء على امارة لجاز ان يتعبد بذلك عند ظن المشابهة من غير امارة
وهو محال الحادي والعشرون لو جاز التعبد بالقياس لكان دليل عليه [illegible] ولا دلالة الا النص وهو منتف في المستنبطة
التي فيها الخلاف او الامارات وليست مبينة للاحكام الشرعية فلا يكون مبينة لاماراتها الثاني والعشرون لو كانت
المعاني المنتزعة من الاصول ادلة على ثبوت الاحكام في الفروع لم يقف كونها ادلة على شيء سواها كما في النصوص والاتفاق
واقع على احتياج المستنبطة الى الدليل والمحتاج الى الدليل لا يكون دليلا كما في الاحكام الثالث والعشرون لو غلب على الظن تحريم
ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او قوتا او مالا لاوجب رعاية المصلحة في ذلك والمصلحة في تحريم
بيع ما هذه صفته الرابع والعشرون لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس
والتالي باطل الخامس والعشرون القياس من فعلنا فلا يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح السادس والعشرون لا بد في
القياس من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان لا يكون معللا وبتقدير التعليل جاز ان يكون بعلة
غير ما استنبط وبتقدير ثبوت ما استنبطه احتمل ان لا يكون متحققا في الفرع اذا كان وجوده فيه ظنيا ومع هذا [illegible]
لا يصح دليلا السابع والعشرون التعبد بالقياس يستلزم تقابل الادلة وتعارضها وان يكون احدهما موجبا للشيء و
محرما له والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الفرع اذا تردد بين اصلين حكم احدهما الحل والاخر الحرمة فانه
في نظر المجتهد شبه الفرع بكل منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال الثامن والعشرون لا بد للقياس من علة
جامعة والعلل الشرعية لا بد وان تكون على وزان العلل العقلية لكن العلل الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز ان
تكون ذات اوصاف والعلة العقلية ليست كذلك فانها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا
واستقلال السواد بكون محله اسود ونحوه والاعتراض على الاول بان مدار احكام الشرع رعاية المصالح المعلومة و
الصور التي ذكرتموها البيان خلاف ذلك عموم قليل نادر بالنسبة الى عادة الشرع فلا يقدح في الغالب كما ان الغيم
الرطب يظن وقوع المطر عنده وان كان في بعض الاحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك في الظن كذا هنا اذا ظن الجامع بين
الاصل والفرع وظهرت صلاحية التعليل فالعقل لا يمنع من ورود التعبد فيه بالالحاق وحيث فرق الشارع في الصور
المذكورة لم يكن ذلك لامتناع ورود التعبد بالقياس بل انما كان لعدم صلاحية ما وقع جامعا او لمعارض في الاصل او
الفرع وحيث جمع بين مختلفات الصفات انما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل او لاختصاص كل صورة
بعلة صالحة للتعليل فانه لا مانع عندنا من اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة لان الحكم يختلف في كل قياس
والقياس وعلى هذا نقول ما لم يظهر تعليله فحجة القياس عليه لعدم صلاحية الجامع او تحقق الفارق او ظهوره
على التعبد فلا قياس فيه اصلا وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه وظهر الاشتراك في العلة ونفي
الفارق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يقولون بالتعليل ولا يعتدون بان الشارع يعتبر المصالح [illegible] سلمنا لكنه حجة
عليكم لان المصالح الشرعية خفية غالبا فجاز ان لا يكون المشترك منشأ المصلحة في شرعية الحكم وعلى الثاني بالنقض بالعمل
بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين والعمل بالظن في الامور الدنيوية وبالاقرار وعليه نظر لان صور النقض انعقد
الاجماع عليها [illegible] لعدم الاجماع على العمل بالقياس ولا يمنع الحكم في الاصل وعلى الثالث باشتماله على الامور المذكورة
وعلى الرابع بما ياتي من جواز التعليل وعلى الخامس بالنقض بالامور المذكورة وقد سلف وفيه النظر وعلى السادس بالالزام
جواز ارتكاب ادون البيانين مع امكان اعلاهما وعلى السابع بان الاختلاف بين المجتهدين غير محذور مطلقا فان
جميع الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة ولهذا كان الاختلاف مذموما على الاطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار [illegible]
مخطئة وفيه نظر فان اختلاف الملل حصل بالنسخ والمكلفان غير مجتمعين فيها بخلاف اختلاف المجتهدين المستلزم
لارتكاب الخطأ من بعضهم وقد ذم الله تعالى اختلاف الحكام في الاحكام في [illegible] على عدم الحصر في حكم من الاحكام
فيحكم فيها برأيه ثم يرد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم

فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالخلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه
فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام
انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه واداه والله يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء
وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان القران ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات الا به وهذا نص في
ذم الاختلاف وعلى الثامن بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده وهو لا يمنع
كون كل من المتناقضين حقا بالنسبة الى شخصين كالصلوة وتركها في حق الحائض والطاهر وكالجهات المختلفة في القبلة
وفيه نظر لما بان من امتناع تصويب المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح لا للاختيار والعادة والا لبطل التكليف و
وتركها اليوم بهذا الباب لانها فرضنا انهما مختلفان بالنسبة الى شخصين غير تابعين لاختيارهما وعلى التاسع ان العدول
اوضح الطريقين الى اخفاهما لا يخل بالبلاغة لو عدل الكتاب بالفاظ مجملة لارادة المعين وبالفاظ عامة لارادة الخاص و
بالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ مطلقة لارادة المقيد على ان الفائدة الارشاد الى القياس ليتدبروا وليثابوا بالاجتهاد
وعلى العاشر ان حكم الاصل وان ثبت بالنص او الاجماع لا بعلته فان هذا الاخير متحقق في الفرع فيمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع
مثل طريق حكم الاصل فانه يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع ظني ولا يلزم من تبعية الفرع لحكم الاصل اتحاد
الطريق المثبت لحكمهما والا اشترطت التبعية وعلى الحادي عشر بان بعضهم قال ان علم قطعا قصده للسواد عتق كل اسود وقال
اخرون لا يكفي القصد بل لا بد من ان ينوي بعتق اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في كل عبد له اسود وغايته اطلاق
الخاص وارادة العام وهو سائغ لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم حمل على النهي عن الاتلاف العام وكذا لو قال لا
لا اشرب لك ماء وقال اخرون لا يكفي مجرد النية فلا ارادة في العتق بل لو قال مع ذلك عتقوا عليه كل اسود عتق كل عبد اسود
عتق كل عبد اسود وهو اختيار الصيرفي من الشافعية والحق ان يقول لا يكفي القصد ولا النية ولا القياس لان حق الادمي
يتضيق فلا يعتق من نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من باب التصرف في ملك العبيد
بالزوال ولا كذلك في الاحكام الشرعية وعلى الثاني عشر انه لو لم يرد النص بالحكم في اصول الاقيسة والا كان التعبد باثبات
احكامها بالقياس على اصل اخر جائز وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد التعبد لاستحالة في نفسه وعلى الثالث عشر
بالمنع من استحالة ورود التعبد باخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار لجواز ان ينصب الله
تعالى على كونه في الدار امارة فاذا ظننا كونه فيها جاز ان يتعبدنا بل لا ينقل من ظن كونه فيها الا العلم بكونه فيها ويتعبدنا بالخبر
كونه فيها هكذا حكى قاضي القضاة عن ابي عبد الله ثم اعترضه بانه لم يسو بينهما لان الامارة الدالة على الكون في الدار نقلتها
من الظن الى العلم وهنا لم ينقل ظن حكم الفرع الى العلم وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من جواز الاصابة وقال ابو الحسين
السائل ان اراد تجويز التعبد بالاخبار عن ظن الكون الذي مناه فالكان قبيحا لان شرط حسن الخبر صدقه اما العبادات
الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون الفعل مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة ما ومتى لم نكن عليها لم يكن مصلحة والظن
لشبه الفرع للاصل صفة وعلى الرابع عشر بعد تسليم وجوب المصالح بجواز كون التعبد بالقياس مصلحة وقد استاثر الله
تعالى بالعلم بها وما ذكروه ينتقض بورود التعبد بالنص الظني وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة والتقويم وارش
الجنايات وتقدير النفقات وعلى الخامس عشر انه ما لم يقم دليل على وجوب التعبد بالقياس من نص او اجماع فانا لا نثبت الحكم
ولا ننفيه وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع قد تعبدتكم بالقياس فمهما رايتم الحكم قد ثبت في صورة و
علمتم ان الحكم انما ثبت لعلة وانها متحققة في صورة اخرى فقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم
يرد مثل هذا النص فانعقاد الاجماع عليه يكون كافيا فيه وعلى السادس عشر انه قياس تمثيلي من غير جامع وعلى السابع عشر
بالفرق فان العلل العقلية مقتضية للحكم لذاتها لا بالوضع بخلاف الشرعية فانها معرفات ولا امتناع في كون الوصف الا

علامة على الحكم في زمان دون اخر ويمكن ان يكون الوصف باعثا باعتبار ما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون
بعض كما اوجب الصوم في وقت وحرمه في اخر ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاءه
في اخر وعلى الثامن عشر بان القياس جاز ان يكون حجة مع النص الموافق لا المخالف الراجح كخبر الواحد فانه حجة
لا مع النص المخالف الراجح وعلى التاسع عشر ان نظر القائس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع
والدلالة على كونه علة واثبات الحكم في الفرع وليس الحكم فعل المكلف بل الوجوب او التحريم المتعلق بفعله وعلى
العشرين انا الظن ان حصل بشاهد يجب الاخذ به [illegible] امارة جوز العقل [illegible] التعبد به وان لم يرد الشرع
به ونفرق بين الظن الحاصل بسبب امارة وغيره مجردا عن الامارة وعلى الحادي والعشرين يمنع الحصر لجواز تعريف كون
الوصف علة بالايماء وغيره من طرق التخريج وعلى الثاني والعشرين ان كون الاوصاف المستنبطة امارات على الاحكام في
الفروع ليست لذواتها وصفاتها الذاتية كما في العلل العقلية بل بالوضع والتوقيف وجعل الشرع لها ادلة
ولذلك افترقت في جعلها ادلة لغيرها وعلى الثالث والعشرين ان هذا لا يصح لان هذه المسئلة غير مختصة بتصحيح
الاقيسة الخاصة في اعيان المسائل بل في جواز التعبد بالقياس في الجملة والبحث في ظهور المصلحة في التعليل بطعم
او بكيل جنس او غير ذلك مما يكلف بيانه في مسائل الفروع فانا نظرنا في اعيان المسائل انه لم يظهر له وجه المصلحة الا
دفع المشقة من الاوصاف المستنبطة بل ليدلنا القياس باطل وعلى الرابع والعشرين انه لا حكم شرعي في كل امر
عنا الا جعل الله تعالى عليه امارة دالة عليه كما في الاحكام الشرعية كان الحكم في معرفته كما في الاحكام وحيث لم يجعل له
دليلا عليه لم يكن معلوما وعلى الخامس والعشرين منع استناد التوصل الى معرفة المصالح الى عقل القائس ولهذا نقل القائس
اثبات حكم الاصل في الفرع تبعا لمعرفة المصلحة الماخوذة من حكم الاصل وعلى السادس والعشرين انه متى غلب على
ظن القائس كون الحكم معللا وظهرت له علته في نظره مجردة عن المعارض وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس
والا فلا وعلى السابع والعشرين ان العلل الشرعية غير موجبة لذاتها فاذا تقابل في نظر القائس قياسان من التحليل
والتحريم مثلا فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين فان ترجحت احديهما
عمل بها والا توقف او تخير وعلى الثامن والعشرين بالمنع من مساواة الشرعية للعقلية لان الشرعية امارة ولا يمتنع ان
يكون الظن الحاصل منها من مجموع اوصاف لا يستقل البعض بها كالظن وقوع المطر عند هبوب الرياح وتكاثف الغيم
والرطوبة احتج القائلون بوجوب التعبد بالقياس عقلا بوجوه الاول الصور التي هي محل الاحكام غير متناهية والنصوص
متناهية فلولا وجوب التعبد بالقياس لتعذر معرفة ما كلفنا به من الاحكام الثاني اذا غلب على الظن ان المصلحة
في اثبات الحكم بالقياس وانه يزيل الضرر وجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمفسدة كما يجب القيام من تحت حائط
ظن سقوطه لدفع مضرة ولانه جاز ان يكون السلامة في العقول [illegible] الثالث العلل الشرعية ومناسبتها الا
مدركة بالعقل فكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب عن الاول منع عدم تناهي
النصوص فان الجزئيات وان كانت غير متناهية لكنها مندرجة تحت اجناسها المتناهية فاذا ورد النص على تلك الاجناس
دخلت الجزئيات تحتها وكانت منصوصا عليها وان كانت غير متناهية لا يقال يتفق في ادراج كل جزئي تحت كلية [illegible] الا
لتنبيه اثبات الحكم فيه بالنص لانا نقول ذلك من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن يمتنع كون النبي صلى الله عليه وسلم مكلفا
بالتعميم لامكان ان يقال انما كلف ما يفيد من تبليغه بطريق القطع وعن الثاني ان العقل يوجب متابعة الظن للمصلحة في
نظر العاقل اذا كان محصلا متعلقا بالظن العبد على وفقه اما مع خلافه فلا يجب ان يعلم الله تعالى في شفاء المصلحة في
القياس وانه ضرب حكم فلا يكون العقل موجبا للقياس سلمنا الجواب ذلك لكن اذا لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق
غير القياس وعن الثالث انها مبنية على انه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى تقدير المصلحة في
القياس كما [illegible] التعبد وذلك ممنوع ولان العلة الجامعة قد لا يكون طريق اثباتها المناسبة سلمنا انحصار الطريق في المناسبة

وان لا طريق الى معرفتها الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه من العلل العقلية
فالعقل انما يقتضي بلازمه معلول العلة العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما
كانت علة بمعنى الامارة فتخلف [illegible] القياس البحث الثاني في المنع من وقوع التعبد بالقياس اختلف القائلون بجواز التعبد
به وقال احمد انه لم يقع واتفق الاولون على ان السمع قد دل عليه واختلفوا في ثلاثة مواضع الاول هل في العقل
ما يدل عليه قال ابو الحسين البصري والقفال من الاشاعرة به وانكره الباقون من الاشاعرة والمعتزلة الثاني قال
ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية الثالث ذهب النهرواني والقاساني الى ان العمل بالقياس في
صورتين خاصة الاولى اذا كانت العلة منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه الثانية قياس تحريم الناسف وقال
الباقون بسائر الاقيسة القائلون بان التعبد بالقياس لم يقع فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به
فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع بهذا بل تمسك في نفيه بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثالث قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء لما ليس به علم الرابع قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ان الظن الاطلاق والقياس ظني خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي الخامس قوله تعالى وان احكم بما انزل
الله واثبات الحكم في الفرع لاجل القياس حكم بغير ما انزل الله السادس قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفيه تبيان كل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكل ما ليس في الكتاب
يجب ان لا يكون حقا فما دل على القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه الكتاب
كان باطلا السابع قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك
فقد ضلوا الثامن قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام لا يقال هذه اخبار احاد فلا تعارض الادلة العقلية لانا نقول الدليل الذي يتمسك
به هو ان القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه وخبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل
بالقياس افاد الظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الاخر
فلا اولى بالعمل بل بما قلناه اولى لان المسئلة علمية والبلوى بها عامة وهي اصل من اصول الدين فلا يقبل فيها
الظن ويقبل في نفيها التاسع اجماع الصحابة على التصريح بذم القياس قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما
في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم
فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال علي عليه السلام لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال
عليه السلام من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء
جهالا يقيسون الامور برايهم وقال انكم ان عملتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال
ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه
ذلك وقال له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن
عمر السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل
قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي [illegible]
[illegible]

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفتوا بالراي في مسئلة العمرة وقال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب
احمد فاقبله وما اخبروك عن رايهم فالقه في الحش وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع
لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا
نقول ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على التلبيس بتصريح العاشر اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب
الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام وابائهم واولادهم انكار القياس ونفيه والمنع من العمل به كما نعلم المذاهب
المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم ان اجماع العترة حجة الحادي عشر لو جاز العمل بالقياس
لما كان الاختلاف منهيا عنه والتالي باطل لقوله تعالى ولا تنازعوا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل
بالقياس يقتضي اتباع الامارات وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق
الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين الثاني عشر لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق
سائر عبيده السود فضلا عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الخمر للاسكار فكيف يجوز القياس عليه
الثالث عشر لو كان الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القائسون مطيعين للنبي صلى الله عليه وآله وفي ذلك كونهم ما
[illegible] ايديهم اجتهادهم اليه الرابع عشر لو جاز التعبد بالقياس لجاز التعبد بالقياس بقايسكم فانه ما من فرع الا
ويشبه اصلين متضادين في الحكم وذلك يقتضي ثبوت متنافيين وذلك محال فعلمنا انه تعالى لم يتعبدنا به الخامس عشر
سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص العامة
والادلة العقلية للحوادث كلها ترفع الحاجة اليه فاذن لسنا متعبدين به اعترضوا على الادلة من القران بان الله تعالى
دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس سالكا انا الله تعالى قال [illegible] ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة
في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم فحكم يكون الحكم معلوما لا مظنونا
البتة على ان قوله لا تقدموا يتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد
من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل
بالظن محمول عليه لان ترك القياس ليس قطعيا بل ظني ومن حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل على انه
مختص بالرسول عليه السلام لامكان استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وكون الكتاب لم يفرط فيه شيء المراد
شيء المراد انه فيه بيان كل شيء اما بلا [illegible] الفاظه من غير واسطة او بواسطة الاستنباط منه وعن الاحاديث بانها
معارضة بالاحاديث الدالة على القياس والتوفيق صرف النهي الى البعض والعمل الى البعض وكذا على الاجماع فان
الذين روي عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من صرف النهي الى بعض الخاص ونحن نقول بذلك بل
بالقياس لا يجوز الا عند شرائط مخصوصة وعلى اجماع العترة بمنعه وقد كان الائمة عليهم السلام معارضة برواية الزيدية فانهم
ينقلون عن الائمة جواز العمل بالقياس وعلى استلزامه الاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص المجملة وعن
هو جوابنا وعن تجميع السودان لا يثبت لو صرح وقال قيسوا سائر عبيدي ولو قال الله تعالى على الحكم ثم قال قيسوا
جاز القياس اجماعا فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وسرعة رجوعهم من
دواعيهم وصوارفهم وعلى الثالث عشر قال قاضي القضاة لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلم نبيه عليه السلام بالقايسين
مفصلا فاذا قاسوا فكانوا مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد في الجملة من المجتهدين او يجتهد والاجتهاد [illegible]
فيفعلوا بحسبه فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي صلى الله عليه وسلم فان قلت متى اراد الله تعالى حكما العزم من المكلف [illegible]

موضع اخر وقال ابو الحسين انه تعالى اذا نص على الحكم ونصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة
الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وليس البعض مترتبا على الباقي وعلى الرابع عشر منع
كون كل فرع شبيها باصلين سلمنا لكن من منع القياس يقول انه تعالى جعل طريقا في معرفة قوة شبهه باحد الاصلين فاذا
رجع المجتهد ظفر به ومن يجوزه يحكم بالتخيير وعلى الخامس عشر منع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لمنع دلالة
الادلة على العمل بالقياس ومنع قطعية الحكم والمشابهة لقوله متى ظننت الحكم نقدا وجبته قطعا والا لكانت الاحكام
تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجب العمل بهذا الظن ومعنى التقدم بين يدي الله
ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي فيما لم يمض الشارع عليه وهذا القياس للاصل وهو معلوم الى ان يظهر الدليل عنه
ومنع وصف المستنبط من المتول بانه مقول وهو ظاهر واما نهي النبي صلعم عن الاجتهاد مع توقع نظره وكان قطعته [illegible]
انما هو بايضاح المعرفة فهي لحال الامر عندنا ولم يكن الوحي طريقا لانبيا في معرفته بهذا الطريق لو كان حقا [illegible]
كون الاستنباط من الكتاب والصحابة لم يعيبوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا القائل به ومنعوا
من العمل به من غير تقييد وعصيهم في الاحكام التي نعلم انا استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الاحاديث وغيرها [illegible]
لكن النوع الذي امروا به غير متميز عن المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشيء منه ومنع اجماع العترة مكابرة فانه من عرف [illegible]
وطلع عن المقالات علم ان الائمة عليهم السلام انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من [illegible]
الامامية وقول الزيدية ليس بحجة لانهم يرجعون الى ابي حنيفة في مطالبهم والادلة العقلية والنصوص لا احتمال فيها
لان مقتضى العقل واحد وهو دليل النص ولا يمنعه كذلك وانما يحصل الاحتمال فيما طرفها [illegible] القصور في النظر [illegible]
عدم استيفاء البحث والاجتهاد وعتق جميع السود ان كان مباشرة بان يقول اعتقت عبادي السود ورده فعتقوا عليه
يقع لعموم العبارة التي جعلها الشارع مناطا للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق عبادي السود ورده فعتق عليه
ساير العبيد كان للوكيل عتق الجميع والطاعة والاصل لا يثبتان بالاحتمال ونحن لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل كل
الفروع يشبه اصولا متعددة ولا اولوية للبعض والنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب
وغيرها وافية بجميع الاحكام **البحث الثالث** في شبه القائلين بالقياس والرد عليها اعلم ان الناس طولوا في هذا الباب
واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ونحن نبين ضعف ادلتهم ان شاء الله تعالى الاول قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي يعبر بها
العبور والموضع الذي يعبر عليه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا اي جاوزها الى ما يلازمها [illegible]
الاستعمال ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحته [illegible]
من حكم الاصل الى الفرع متجاوزا اليه والاعتراض من وجوه الاول نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال
لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائطه وانباط الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده
انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ وقال عليه السلام
من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ دفعا للاشتراك وليست الكم اولى من هذه [illegible]
بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا ان ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود [illegible]
تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن
قانون اللغة والعرف ومع ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس المراد بها
امر بالقياس الشرعي فانا نحن نستدل بدليل وتقدم منه الى المدلول فهو الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي
القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منها مخالف للاخر بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
غير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحد الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي [illegible]

هو المجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال انه القدر المشترك
بين الانواع انما يوجد منه وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بالاعتبار [illegible]
امر بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان [illegible]
ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع الاخلال بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به او يجب الجميع
وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن
ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة
على البر وهو معلوم البطلان فوجب تقدير نوع اخر غيره وهو الاتعاظ الا انا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط [illegible]
انتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ وسمي [illegible]
حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه الرابع
سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فنا انواع من القياس تعني نوعيها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكم الا من النص [illegible]
الاتعاظ والات جار بالقصص والامثال وقلنا انا اثبتنا الاعتبار لصور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس
الشرعي لان الامر يعتد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه
محال هنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية بينهما
في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين الاعتبارين ينافي
الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت الخطاب
العموم لابقاء الاخر اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص
عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة
عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعارض الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب
والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو
قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما
اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية والحكم بينتم ان الاعتبار اسم المجاوزة بالاشتقاق و
التوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليها الثامن سلمنا انه يفيدها ليقين لكنه
والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين
في عصر الرسول صلى الله عليه وآله والجواب من الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان واتعظ
يجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على
حاله لا يتعظ فان جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ ولو كان في الاتعاظ
كان مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ونمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة فلان يعتبر الاشياء
بغيرها انه لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس ومع ذلك يقال انه قايس على الاطلاق لعدم لفظ المعتبر والقايس
على المستكثر منهما والا يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجازا لعدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة
كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر
في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبرنا تعظ نعم يحكم احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم ذلك
التغاير المعنوي فقد يحكم بنفس اللفظ فاما ردا ورد سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل ما له
الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صيغة ما قلتم لعدم المناسبة لكن

فقلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة بما
لا تناولها يكون باطلا ولو اجاب بما تناولها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس
الشرعي اشتدت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى يقتضي
ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان في
الاستثناء الاخراج بالولاء لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ
سلمنا لكن نمنع العلية على ما يأتي وقيل ايضا انه اثبات القياس بالقياس والاستثناء اخراج ما يصح دخوله
وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص لان القياس
المذكور هنا ابعد من مناسبة ما قبل الاية وما بعدها والاجارة الركة واللائق في عدم استفادة حكم الاصل من النص
لان الاعتبار المذكور هنا ابعد من مناسبة ما قبل الاية بل هو التشبيه في الحكم المنع منه والاصل المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تفعلوا مثل هذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان
فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم الا المنع منه
كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر اخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار
المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما حصل الركة لو كان الا
تفعلوا الاعتبار ولا يرد في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه
ليس بحجة عند الجميع وايضا فان دلالته ضعف فيكون القياس على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل
فلا تختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان من المسائل ما هو معلوم على
ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر المنع من تعميمه على ما تقدم
فانا اعتبرنا مثل قتلوا وما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا القتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة
وعن التاسع بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافهه في ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول وظاهر الرد يفيد القياس لانه
لو اراد بالرد الى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله تعالى لزم التكرير لانه مستفاد من قوله اطيعوا الله فانه امر
باتباع خطاب الله في كله والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم ان المراد من الرد القياس والرد الى ما استنبط من الامر
والنهي بل يمكن ان يكون المراد بالبحث عن كون المتنازع فيه مامورا او منهيا حتى يدخل تحت قوله اطيعوا الله فامر اولا
بالطاعة للامر والنهي والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامور او منهي اولا فلا تكرار ولان الغرض من الاية
امرنا بطاعة الله فيما يعلم انه امرنا به وامرنا بما لا نعلم انه امرنا به مما اختلفنا فيه ان يرده الى كتابه وسنة
نبيه بان يفحص عنه حتى ما حصل العلم انه مما امرنا الله تعالى به دخل فيها فقد وجب علينا في اول الاية من طاعته
طاعته وسوله فلا تكرار الثاني هو خطاب مواجهة وظاهره قصره على الحاضرين فتخصيص من غير دليل وهو باطل
لانا نقول ظاهر المواجهة يقتضي القصر على الحاضرين فالتعميم خلاف الاصل وايضا لو سلمنا ظهور العموم لكن تركنا
الظاهر من هذا الوجه فتمسك بالظاهر من وجه اخر حيث جعلناه عاما في اهل الاجتهاد وغيرهم وانتم تخصون باهل
الاجتهاد فكل منا ومنكم تارك للظاهر وانتم تستدلون فعليكم الترجيح وهو معنا فان الاولى لا يقال الامر بالطاعة
عام في الجميع في كل زمان فكذا الامر بالرد لان الضمير في المخاطب بالرد هو المخاطب بالطاعة فاذا كان الثاني عاما
بالنسبة الى كل زمان فكذا الاول لانا نقول ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان لكن لا من هذه الاية لانه خطاب
مشافهة الثالث نمنع ان يكون الرد بالقياس بل تحكيما مع الى الله والحكم عن جهته بشيء ولا يكون من باب التكليف
الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس

وكذا الرد والاعتراض من وجهين الاول انه عايد الى الامن والخوف السابقين في قوله تعالى واذا
جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه لما كان الضمير في الاذاعة متعلقا بما كذا في ردوه وفي لعلمه و
يستنبطونه وليس في ذلك من القياس في شيء الثاني لو سلمنا عود الضمير الى الاحكام لكن جاز ان يكون استخراج الحكم
من دليله اما باستخراجه من عمومات النص ومن اصالة البراءة او غيرها من الادلة وذلك اعم من القياس الرابع
قوله تعالى انما انا بشر مثلكم اوحى في معرض صعبهم عاكان بعيدا باعم لما يفهم من المشابهة في البشرية ولم
ينكر عليهم وذلك هو القياس والاعتراض من وجهين الاول نمنع عدم الانكار لان الاية انما خرجت مخرج الانكار
لقولهم لقولهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الثاني سلمنا انه قياس لكن الامور العقلية
فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس ايضا وهو محال الخامس لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن
قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي والنبي
عليه السلام اقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي
لا بد وان يكون مردودا الى اصل والا كان مرسلا والراي المرسل غير معتبر وذلك هو القياس ولما بعث معاذا
وابا موسى الى اليمن قال بم تقضيان قالا ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب
الى الحق عملنا به صرحا بالعمل بالقياس والنبي صلى الله عليه وآله اقرهما عليه فكان حجة والاعتراض من وجوه الاول
انه مشتمل على الخطاء فلا يكون صحيحا لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويب في الاجتهاد وهو خطأ لان الاجتهاد في زمان النبي
لا يجوز لانه عليه السلام كان ياتيه يقضي والقضاء الالزام فيقع السؤال عن الذي يجب به الحكم والسنة لا تصلح جوابا عنه
لانها تذكر في مقابلة الفرض حيث يقال هذا سنة وليس بواجب ولان الحديث يقتضي سؤاله عما به يقضي بعد نصبه
للقضاء وهو لا يجوز لان نصب القضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له وانما يثبت الصلاحية لو كان عالما بالشيء الذي يجب
ان يقضي والذي لا يجب ولا قضاء الحديث بمنع جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل
لجواز تخصيصهما الثاني روي ان معاذا لما قال اجتهد راي قال الرسول عليه السلام اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن تصحيحهما
لان الروايتين نقلتا في واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما الثالث الاختلاف بين اهل الحديث في انه مرسل رواه جماعة
من اهل حمص عن رجل كوفي عن معاذ فلا يكون حجة الرابع خبر واحد ورد في اثبات اصل عظيم في الشرع وهو القياس
والاجتهاد والدواعي متوفرة على نقله فيجب بلوغه حد التواتر فلما لم يبلغ علم انه ليس بحجة والحاصل انه مرسل فلا يقبل
عند الشافعي وجماعة وانه مما يعم به البلوى فلا يقبل عند ابي حنيفة وجماعة اخرى والقياس انه خبر واحد فلا يقبل في
المسائل القطعية لا يقال مثبتو القياس كانوا يتمسكون به في اثبات القياس وبقاته يتاولونه وهو اتفاق على نقله
لانا نقول قد تقدم ضعف مثل هذا السادس لا يدل على كون القياس حجة انما قوله اجتهد لان الاجتهاد استفراغ الجهد
في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية لا يقال انما صار اليه بعد فقده من الكتاب والسنة ومدلول الخفي
من النص موجود فيهما لانا نقول نمنع ان قوله فان لم تجد للعموم لصحة استفهام هل يعني فان لم تجد في صريحه فقط
او فيها وفي جميع وجوه دلالته على انه هنا لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس عندكم مفهوم من الكتاب والسنة
السابع قوله اجتهد يكفي في العمل به نوع واحد من انواع الاجتهاد فيحمل على البراءة الاصلية او على التمسك بالنص والعقل
من ان الاصل الاباحة او التحريم الثامن لا نسلم انه لم يحمل على النص الخفي ولا دليل العقل بل على القياس الشرعي ولا
دليل على الحصر فان هنا طرقا اخرى كالاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقلها والمصالح المرسلة وقول الشرع
احكم فانك لا تحكم الا بالصواب التاسع سلمنا الحجة الشرعي لكن يكفي فيه اثبات نوع واحد ونحن نقول كالنظام
بالقياس المنصوص على علته سواء ورد التعبد بالقياس او لا وبقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف العاشر سلمنا [illegible]

على العمل بالقياس الشرعي لكن في حضرة الرسول عليه السلام او بعيدة الاول مسلم والثاني ممنوع والاصل فيه انه شرط في العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وهو غير ممكن في زمانه عليه السلام لعدم استقرار الشرع اما بعد نزول اليوم اكملت لكم دينكم فلان الدين انما يكون كاملا لو بين جميع احكامه وهو انما يكون بالتنصيص على كليات الاحكام ولذا كان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما وهما قد اشتملا على الجميع [illegible] العمل بالقياس بعد زمان الرسول عليه السلام اجيب عن الاول بان قوله تبيانا [illegible] يدل على اشتمال الكتاب على كل الامور بواسطة وهو مسلم فان الكتاب لما دل على قبول قول الرسول عليه السلام وقول الرسول دل على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان الكتاب دالا عليها ولا يمكن [illegible] لخلوه عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا ولا يحتمل في العمل بالاجتهاد في زمانه عليه السلام [illegible] لا يمكن تاخير الحكم فيها الى ان يصل الخبر من اليمن الى المدينة ثم منها الى اليمن لتعذر النضوج والسنة عبارة عن الطريقة كيف كانت والبعث [illegible] شرائط [illegible] الا بعد [illegible] ذلك لا يمكن الا بعد اطلاعه على معرفته مدارك الاحكام ولا يجوز تخريج النقض عن المذهب الباطل ومن الثاني بان ربط بيانا مشهورة وهذه غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يكون معارضا وكيف يجوز ان يقول الكتاب [illegible] وقد يعرض من الحكم ما لا يوجد [illegible] بينهما وان وربما في واقعة واحدة بان يقال اما ان احتملت الناسخ وجب عرضهما وان لم يحتمل وجب الاجتهاد وغيره نظر لانه يجوز التاخير الى حصول معرفة الحكم بالفكر وقد يتطاول فكذا يجوز الى وقت الاتفاق والشهرة وقد بينا ان الثاني ضعيف [illegible] الغرابة والتفصيل الموضح احد الحديثين فلا يمكن وجب الجمع بينهما بان الثاني انكار القول باجتهاد مطلقا والاول انما اثبته مطلقا ومن الثالث بانه مرسل فلعله الامر بالقبول [illegible] وفيه نظر لمنع من تلقي الامة له بالقبول فان منكري القياس لم ينقلوا الا على الوجه الذي قلناه ومن الرابع ان عموم البلوى لا يوجب تواتر كالمعجزات المنقولة عن النبي عليه السلام وفيه نظر لانه وان لم يوجب تواتر لكن العادة تقتضي بها وشهرته وهما منتفيان عنه لانه مرسل ومن الخامس ان خبر الواحد يثبت به ظن ان القياس حجة وان لم يثبت به القطع عليه وفيه نظر لان ظن كونه حجة لا يقتضي كونه كذلك لان المعارضة مما يدل على ذم اتباع الظن ومن السادس قوله فان لم يجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا ويدل على كونه فان لم يجد لعموم صحة الاستثناء ودلالة الكتاب والسنة على العمل بالقياس لكنه ما لا يشتملان على الحكم الحاصل بالقياس وهو كاف في ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقوله معاذا احكم بكتاب الله ما يدل على ان الكتاب عليه [illegible] لا مطلقا والا كان قوله احكم بالسنة الا لم اجد في الكتاب خطأ ومن السابع بان البراءة الاصلية معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل اجتهد عليه وفيه نظر لان دلالة البراءة انما تعلم بعد فقد الادلة العقلية السمعية وذلك من المشكلات التي يحتاج فيها الى الاجتهاد ومن الثامن بالاجماع الامة على النص فوجب القطع به وفيه نظر فان الاجماع يدل على نفيه كالاحتياط وايضا اختلفوا في طرق النافية كالمصالح المرسلة وغيرها ومن التاسع بان الشرع عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد وافيا بجميع الاحكام ولو حمل على النصوص على علتها وعلى تعميم النافيه لم يف [illegible] ولا يعسر ساير الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم ايفائه بجميع الطرق حمل القياس طريقا السادس سال عمر النبي عليه السلام عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه مقدمة الصايم من غير ابلاج بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وهذا قياس لا يقال هذا الكلام لا يدل على ان الجامع بينهما ما يغرى [illegible] عند عامر من انه لم يحصل عنده المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما فوجب ان يكون حكم المقدمة حكم المطلوب ولذا كان دليلا وعنه يكون القياس حجة لوجوب التاسي ولان قوله ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان التعبد بالقياس قد ثبت عنده لما قرره عليه ولهذا يقال من يعتقد الحكم بالكتاب ان يقول المثل التي قد قال الله تعالى كذا ولا يجوز لو كان المخاطب لا يعتقده ان كونه حجة اعترض بانه خبر واحد فلا تثبت به العلميات وبان مثل هذا القياس حجة للتنبيه على العلة ولان الحديث وان دل على اجراء العلة يجري المضمضة لكن ليس فيه ان النص وجب ذلك او القياس مع الاحتمال

الاحتمال فلا قطع على احدهما اجيب بانه عليه السلام لم ينص على العلة بل ذكر اصل القياس والعلة سابقة الى الذهن ليس التنصيص على الاصل تنصيصا على العلة وقوله ليس فيه دلالة على اجراء القبلة مجرى المضمضة لنص او قياس قلنا بينا ان مفهوم ارايت انكل واحد منهما لم يحصل منه الثمرة المطلوبة منه كالنفل والعامي فيهم لو استفتى عن القبلة فقال له المفتي ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ان العلة لا يفسد الصوم وجعل اجراء احدهما مجرى الاخر من الوجه الذي ذكرناه فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما وانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الحج وفيه نظر المنع من ذكره للعلة قياسا وعليه [illegible] الاستبعاد سلمنا لكن قوله انه ليس نصا على العلة بل على الاصل بناء في قوله فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما السابع قوله عليه السلام للجارية الخثعمية لما سالته يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس وفيه نظر المنع من استفادة ذلك من القياس لما [illegible] من ان الرسول عليه السلام يجوز له الاجتهاد واما ثانيا فلاستفادة ذلك من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فيكون كدين الادمي في عدم سقوطه الا بفعله ولم يذكره عليه السلام للقياس بل للتشبيه والتعريف ولانه عليه السلام قال انه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون احق منه في الاصل الا في مثل تحريم الضرب لتحريم التافيف ونحن نقول به الثامن ما روي عنه عليه السلام انه قال لام سلمة وقد سالته عن قبلة الصايم هلا اخبرته اني اقبل وانا صايم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه وفيه نظر لانا نمنع قصد القياس بل قصد وجوب التاسي ولما عرف عليه السلام من الانقياد الى متابعته ولهذا قد ان يفعلوا بخلاف فعله بل كانوا يتابعونه كما روي انه خلع نعليه فخلعوا التاسع امر سعد بن معاذ بان يحكم في بني قريظة برايه وامرهم بالنزول على حكمه فحكم بقتلهم وسبي نساءهم فقال عليه السلام لقد وافق حكمه حكم الله تعالى وفيه نظر لعدم استلزام الحكم بالراي في امور الحرب الحكم بالقياس لان الراي اعم من القياس لجواز ان يكون المراد الاستنباط من العمومات او الاجتهاد في العمل بالاصلح لمسلمين وذلك راجع الى امور الدنيا العاشر قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم الثمن باعتبار تحريم اكلها واعترض بان تحريم البيع ليس بالقياس على تحريم الاكل بل بتحريم الشحوم لان تحريم الاعيان فيصرف الى المعاني المعهودة منها والبيع من جملة حولهم منها فدخل تحت التحريم ولو كان تحريم الاكل مصرحا به لكان المراد منه تحريم التصرف لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم وقوله الذين ياكلون اموال اليتامى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف لقوله نعم بعثه حق الحادي عشر ما روي عنه عليه السلام انه علل كثيرا من الاحكام وهو يقتضي [illegible] اتباع العلة اين كانت وذلك هو القياس لقوله لم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة فادخروها وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكر الاخرة وقوله عليه السلام لما سال عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقال نعم فقال فلا اذن وقوله عليه السلام في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وقوله عليه السلام في حق شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وقوله في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقوله اذا استيقظ احدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده وقوله في الضبعان وقع في امة [illegible] فلا نأكل منه لعل الله اعانه على قتله وقوله عليه السلام انما اقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي والرأي تشبيه الشيء بالشيء عين القياس ولا اعتراض بان النص على العلة لا يستلزم الالحاق فانه النزاع ولا احتياج الى ما دلت على الالحاق بل على ان الفايدة فيه تعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد ولعلة نص الشارع على العلل القاصرة ولا قياس هناك سلمنا انها تدل على الالحاق لكن لا باس بالعمل بمثل هذا النوع من القياس عند اكثر الناس وما روي عن قوله عليه السلام انه احكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي فيه منافاة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سلمنا لكن الاشتمال ان الراي هو القياس

سلمنا لكن لا يلزم من جواز ذلك للنبي عليه السلام المعصوم من الخطا جوازه للامة الذين عليهم الخطأ الغلط وايضا هو خبر واحد معه [illegible] في الاحكام الدينية القياس من شانها نظر وهي فيها الثاني عشر وهو الذي عول عليه اكثر القائلين بالقياس ان الصحابة اجمعوا على العمل به فيكون حجة وبيان الاجماع ان بعض الصحابة عمل به او قال ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا اما عمل بعض الصحابة فلوجوه الاول كتب عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وهو صريح في القصود الثاني انهم صرحوا بالتشبيه فان ابن عباس انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وظاهره ان غرضه ليس تسمية الجد ابا لعدم خفاء مثل ذلك عن ابن عباس وكان متقدما في علم اللغة فكيف يطلق على الجد اسم الاب حقيقة مع صحة نفيه منه فقال لست باب بل هو جد [illegible] ان يرث منه ابن الابن في حجب الاخوة كان ابن الابن منزلة الاب فيرو من علي عليه السلام ونحوها شبهها بغصن شجرة وعمر شبهها بواد [illegible] قريبا من الميت ثم شركا بينهما في الميراث الثالث انهم اختلفوا في مسائل كثيرة وقالوا فيها اقوالا لا مستند لهم فيها ولا يمكن الا من القياس واكثرها الاصول جميعها واظهرها اربعة الاولى مسئلة الحرام قالوا فيها خمسة اقوال فنقل من علي عليه السلام وزيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه في حكم الطلقة الواحدة اما باينة او رجعية على خلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعايشة انه يمين يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله فهو مضاهي كقوله هذا الطعام علي حرام والقرض رحب [illegible] وهذا القول من علي عليه السلام الثاني اختلافهم في الجد مع الاخوة فورث بعضهم معهم ومنعه اخرون واختلفوا ولو ورثه فقال بعضهم انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الام ولم ينقص حقه منها لانه يجمع بين الولادة والتعصيب ومنهم من قال يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا من السدس فاجراه مجرى الجدة في عدم النقصان من السدس الثالث اختلفوا في المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة لاب وام فحكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للام وبالثلث للاخوة من الام ومنع الاخوة من الابوين فقالوا هب ان ابانا كان حمارا الله السنا من ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث الرابع اختلفوا في الخلع هل يهدم من عدد الطلاق شيئا او يبقى عدد الطلاق كما كان فقال ابن عباس انه ليس بطلاق وهو رواية عن عثمان والاخرون قالوا انه طلاق فهذه المسائل انه لم يوجد احد منهم فيها عن وحي كانوا متفقين على النظار وهو باطل وان كان عن طريق فذلك ليس العقل لان حكمه واحد وهو البراءة الاصلية والاكثر الاقاويل يخالف حكم الاصل وهو السمع فان كان نصا قوليا او فعليا جليا او خفيا وجب اظهاره لان عادتهم الفحص عن النصوص والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت نحوا فقدمها الله اليهم او ليحتجوا عنها ان كانت حجا الغير هذه عادة لا تجوز ان يحكم النص ثم يسكت عن ذكره فثبت انه لو كان هنا الا النص لاظهروه ولو ظهر لاشتهر ولو نقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون وكيف لم ينقل [illegible] بالطلب التام والفحص الفقهاء والمتكلمين انما وجدناه وازالة الشيء النوعي في القياس الرابع نقل عن الصحابة القول بالراي وهو القياس وقال ابو بكر ان هو ليس في الكلالة اقول فيها برايي [illegible] [illegible] الحديث لو لا هذا لقضينا فيه برأينا وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] راي غيرك وقد رايت الان ان يعمل وانما قال ان الراي القياس لانه يقال في مقابلته فقال قلت هذا برأي او بالنص او بالاستدلال بالنص وان كان ظاهرا فلا يمكن ارادته الوجوه الاربعة قول البعض اما عدم الا [illegible] فالانه لو وجد لنقل لان القياس اصل عظيم في الشرع ونقله اولى من نقل مثلا [illegible] في مسائل [illegible] نقل التشهد ولو وصل الينا التوفر الدواعي عليه ولانا قد بينا ان السكوت لما كان خوف لشوكة القياسهم الى الحق لان بعضهم خالف فلو كان هناك خوف يمنع من الاظهار لما في تقويمهم لم يحالفوا فيه عن الرضا والاعتراض بوجوه الاول

الاول لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس والروايات التي ذكرتموها الان من روايات الاحاديث وهي لا تفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطؤ هذا القدر على الكذب والاحاديث المستدل بها على اعيان المسائل لكن لما انتهت الى الواحد والاثنين لم يقطع بها فكذا هنا لا يقال الا من بين معرفتها ويتاوله فيلزم اتفاقهم على النقل لانا نقول سبق عدم الافادة مثل هذا الجزم بالصحة الثاني منع دلالة الاحاديث على العمل بالقياس فقول عمر اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك ليس فيه اعرف الاشباه تحتمله انه تقدم قد نص على حكم كل جنس ونوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليدرج شيء تحت جنسه ولا يخرجه عنه وقد يحصل الاشتباه فيفتقر الى التامل الكثير ولا في قوله وقس لان القياس في اللغة التسوية بمعنى قس الامور برايك اعرض الاشيا على فكرك والفكر استحضار علوم او ظنون ليتوصل به الى تحصيل علم او ظن فالمعنى فكر بين المقدمتين التي هي المقدمتان المعلومة ليصير المجهول معلوما وهو متعين لان الراي هو الرؤية فيقوله قس الامور برايك معناه سو الاشياء برؤيتك والتسوية بالرؤية عبارة عما قلناه فرجع الامر الى اشارته الى ان لا يحكم بالتشهي والتمني بل بالاستدلال فليس ذلك عبارة عن القياس الشرعي سلمنا ان فيه تشبيها الفرع بالاصل لكن لا يحتمل ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كذا يحتمل ارادة التسوية في عدم اثبات الحكم في الفرع الا بالنص واما تشبيه ابن عباس فيحتمل انه جمع بين الامرين بعلة قياسية لجواز ان يكون الاتحاد الاصل انه كما يسمى النافلة بالابن مجازا ولكون هذا الاسم المجازي في الاثر اللج النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم كذا الجد يسمى ابا مجازا فيجب الاكتفاء بهذا الاسم المجازي في الاندراج تحت قوله ولابويه وتوجيه نسبة ابن عباس يزيد الى مفارقة التقوى وترك القياس لا يكون كذلك بل بترك النص ووجه ترك زيد النص ما قلناه واما ذهاب كل منهم الى ما صار اليه فجاز ان يستند الى ما ظنه نصا سوى ما سبق من دلالته واحتمل ذلك ومنع وجوب النقل والاشتهار والوصول الينا ولا يلزم من تعظيمهم النص اقتضاء ظهور النص الذي اجل لما ظنوا في ذلك النقول لان التعظيم انما يقتضي الاظهار عند الحاجة الى اظهاره وهي منتفية لان الحاجة انما تمس الى المناظرة لعدم اجتماعهم في محل المناظرة ولم يجروا المتعلقين بذلك ولا يمنع المستفتي الا الغاية لكن عدم سلمنا ان شرف التعظيم يقتضي اظهار النص لكن بشرط ان يتمكن السامع من الانتفاع به ولم يوجد هنا لانا انما نؤديه ذلك النص لكان خبر واحد وهو ليس بحجة عند الخصم فلا فائدة في اظهاره الثالث سلمنا انه يجب الاظهار لكنا لانه لكان جليا لا ان الداعي انما يحصل الاظهار دليل المذهب لو كان ظاهر الحجية اما اذا كان خفيا فلا الرابع سلمنا دلالة الاظهار على المطلوب لكنه معارض بانه لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي لاجله ذهب الى ما ذهب اليه لا يقال الفرق ان القياس لا يجب اتباع العالم به غيره لانا نقول ان القياس لا يجب اتباع غيره والا لما حسنت المناظرة بين القايسين الخامس لا نسلم انهم لو اظهروا النصوص لا يجب الاشتهار لانه ليس من الوقايع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها لا يقال لما توفرت الدواعي على نقل ذلك مع اشتمال الفائدة فيها فنقل الادلة مع ما فيها من الفوائد اولى لانا نقول لم يمنع من نقل الامور الجلي لا يكون عظيما ولم يوجب ويعين ما ذكرنا السادس سلمنا انه من الامور العظيمة لكن لا يجب نقلها كالمعجزات وطرق الاقامة والتسمية ولا نزاع مع ظهوره مع انه لم ينقل الا واحد والنقل للتابعين لانه ينقل ذلك الواحد لينا السابع سلمنا انها لو نقلت لكن نمنع عدم النقل ولا يجب ان يعرفه كل احد فانه لا يمكن ادعاء معرفة كل واحد بما نقل من الرسول والصحابة لجواز ان يكون للبعض معرفته الثامن سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد لكنا لا نسلم انا لا نعرفه فان من قال في مسئلة الحرام انه يمين ذهب الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عليه السلام حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الاية وسماه يمينا ومن قال الاعتبار بنيته يقول قال الله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والتحريم حمل على الفساد او البراءة الاصلية ومن قال انه طلاق ثلثا زعم انه من قبيل الكنايات

عن الطلاق فهو سبب تمتنع به على اعظم احواله وهو الطلاق ثلثا فمن قال انه ظهار نجعل كل [illegible] والكفارة
في اللغة ليست قياسا شرعيا التاسع سلمنا ان قولهم ليس للنص لكن قلت انه للقياس بل جاز ان يصير الى
تتبع اللفظ على اقل المفهوم او على الاكثر او الى الاستصحاب او الى المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصل
او الى الاستقراء وفرقه بينه وبين القياس لانه استدلال بالجزئيات على الكلي والقياس استدلال بالجزئي على الجزئي
حاله كان من مذهبه ان مجرد قول الصحابي حجة ويستند ذلك الوهم ان مجرد قول بعض الانبياء حجة فيكون قول هذا
حجة فيكون قوله حقا والاول لقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه والثاني لقوله عليه السلام
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فهذه الشبهة يقتضي ان مجرد قول العالم حجة وان استند او الى الاجماع لانه لا يجتمع
حصول الاجماع في محل الخلاف لانا نقول المقصود من الاجماع ثبوت الواسطة بين النص والقياس في الجملة العاشر
لا نسلم ان الرأي هو القياس لانه مرادف للروية فلا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك واذا لم يكن في اللغة
القياس فكذا في عرف الشرع لان النقل على خلاف الاصل ولان الرأي لو كان اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه
دليلا على القياس فيكون معنى فلان من اهل الرأي انه يقيس وهو معلوم البطلان وقال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي
ليس بالقياس لان الكلالة لا تعرف بالقياس الحادي عشر سلمنا التقابل بين النص والرأي لكن نمنع وجوب كون
الرأي قياسا فان النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية فما لا يكون كذلك لا يكون نصا فجاز ان يكون الرأي استنباطا
نقليا خفيا وبالجملة الحصر بين النص والقياس ممنوع الثاني عشر سلمنا على البعض لكن نمنع عدم الانكار فانا نقلنا
انكار الرأي والقياس وذم من اثبت الحكم بغير الكتاب والسنة وهو مشهور عنهم على ما تقدم في الفصل السابق
لا يقال الذين نقلتم عنهم منع القياس نقلنا نحن عنهم العمل به فلا بد من التوفيق وليس الا المنع من العمل به الا مع شرائط
خاصة لانا نقول نحن نقلنا تصريح المنع والرد على الاطلاق من غير تقييد بصورة خاصة وانتم لم تنقلوا التصريح بالعمل
بل ببعضهم احكاما ثم استدللتم بوجوه ضعيفة على ان تلك الاحكام ما قالوا بها الا بالقياس ومعلوم ان تصريح الرد اقوى
مما ذكرتموه سلمنا لكن يمكن التوفيق بوجهين احدهما ان معظمهم كان قائلا بالقياس حين كان البعض الاخر منكرا له ثم
انقلب القائل به منكرا وبالعكس فيكون كل منهما رادا للقياس وقائلا به في زمانين فلا يحصل به اجماع على العمل
الثالث عشر قول البعض وسكوت الباقين لا يدل على الاجماع لامكان السكوت للخوف والتقية قال النظام انما اجمع
الصحابة على القياس بل القائل به قوم معدودون قليلون كعمر وعثمان وابن مسعود وابي موسى وزيد بن ثابت ومعاذ
بن جبل وابي الدرداء وابي موسى وغيرهم من اصاغر الصحابة وكان فيهم مثل عثمان من السلاطين ومنهم الرعية والاتباع
شاع ذلك في الدنيا وانقادت لهم العامة والباقون لم يعملوا به وجاز لهم التقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول قال
عليه انه قال في الفتيا عبد الله بن العباس والعباس اكبر منه فلم يقل في الفتيا شيئا من غير حجة ولا امر ولا نهي
شبههما وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه ولم يقل فيه شيئا وكان ابو عبيدة ومعاذ [illegible]
[illegible] ولم يقل ابو عبيدة مع ان ابا عبيدة اعظم منه وكيف يقال الخوف وقد كان [illegible] وقد قال ابن عباس
[illegible] ولان العظيم الا الهمة [illegible] سبب العلاوة [illegible] لو كان الخوف مانعا
من ذكر الفتيا اختلفوا في مسئلة [illegible] وغيرهما وقلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا وكان
[illegible] من النزاع في الفروع ولهذا حكم من لم يعتقد القياس من اهل زماننا ببطلان القائل به [illegible]
الرابع عشر سلمنا عدم ظهور اسباب الخوف لكن اجمع المسلمون على عدم عصمتهم فجاز ان [illegible]
بهما لا يكفي في الاصول القطعية الخامس عشر لعلهم سكتوا لعدم ظهور بطلان القياس وحقيته [illegible] السكوت
او امتنعوا لكثرة اشغالهم فلا يجب الانكار او اعتقد كل منهم ان غيره [illegible] الانكار السادس عشر سلمنا انهم ما
نصوا لكن يمنع حصول الرضا فان ذلك لا يعلمه الا الله تعالى ولم يجلسوا في محفل واحد [illegible]

في ان انكار اه حنيفة رضي الله عنه [illegible] وانكروا [illegible] الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع لانا نقول
اهل الاجماع كانوا قليلين في زمن الصحابة فامكن اجتماعهم في محفل واحد وقطعهم بالحكم فحصول هذا الاجماع عن الاحتمال
فهذا سؤال ظاهر وهذا المقال حجة الا في اجماع الصحابة السابع عشر سلمنا انعقاد الاجماع على نوع من القياس لكن
لم ينقل خصوصية ذلك النوع ولا العمل بكل انواعه ولا يلزم من الاجماع على العمل بنوع الاجماع على العمل بالجميع فلا نوع
ويحتمل ان يكون هو المجمع عليه ولا يكون غيره لكل نوع مشكوك فيه فلا يجوز العمل بشيء منها لا يقال بعض الامة عمل
بالقياس وبعضهم اثبته بكل نوع اثبت نوعا معينا مثلا فلو اثبتنا غيره كان خرقا للاجماع لانا نقول نمنع ان كل من اثبت
القياس اثبت نوعا معينا [illegible] المناسب وغيره ووقوع الاحتمال في كل نوع [illegible] المناسب لا ثبات
على تعليل الاحكام بالمصالح والاغراض [illegible] الاشاعرة [illegible] الثامن عشر سلمنا
الاجماع على نوع منه لكن جاز ان يكون هو قياس مجمع عليه الثامن عشر سلمنا الاجماع على نوع منه لكن جاز ان يكون
هو قياس [illegible] التاسع عشر سلمنا اجماع الصحابة في زمانهم على العمل به فلا
يلزم [illegible] الصحابة [illegible] عليهم [illegible] القرائن الحالية [illegible]
[illegible] القرائن لا يقال كل من بعد الصحابة [illegible]
[illegible] ومع عدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه
[illegible] اختلاف الصحابة في الحرام [illegible] والخلع [illegible]
والاربع [illegible] ابن مسعود [illegible] بالقياس
[illegible]
[illegible] في وجوب العمل فلا فرق بينهما [illegible] النقل من الشرع
بالامر بالقياس [illegible] العمل [illegible] الظن [illegible]
[illegible] العمل بالقياس [illegible] المسافة [illegible]
الظن [illegible] الاشباه على معرفة الجنس [illegible]
ويخرج [illegible] كتاب ولا استنباط الاشباه والنظائر
وقبول الامر [illegible] فاشبهوا بالحق [illegible] وهو صريح في الامر بالقياس الشرعي
[illegible] تشبيه الفرع بالاصل في [illegible] من غير النص [illegible]
لا يجوز ان يكون انكار ابن عباس على زيد [illegible]
[illegible]
فيكون تصريحا بالقياس الشرعي وجاز ان يكون هذا القياس جليا [illegible] ابن عباس [illegible]
فهذا حكم [illegible]
[illegible]
[illegible]
لا طريق [illegible] مخالفة النص [illegible] التوقف فيكون الحكم [illegible]
هو مخالفة النص [illegible] النص [illegible]
على ان [illegible] النص يقتضي شدة [illegible]
[illegible]
لان كلام عمر [illegible] معرفة الاجناس [illegible]

وان دخل تحت النصوص ولما كان الجزئي [illegible] لا يتناهى وجب معرفة الفاظ [illegible]
[illegible] القياس [illegible]
ابن عباس في التسمية لا في [illegible] في الحكم الشرعي [illegible]
[illegible] ابن عباس على زيد [illegible]
من النصوص [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible]
والقياس [illegible] الى النص الجلي والاستصحاب والبراءة الاصلية [illegible]
[illegible] الرابع بالفرق من وجوه الاول [illegible] مخالفة النص [illegible] مخالفة القياس
ولا يلزم من [illegible] بمعرفة العلل القياسية [illegible]
[illegible] بمعرفة النصوص [illegible] العلل القياسية [illegible]
[illegible]
الرابع النصوص [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] حكم الطلاق [illegible] الظهار [illegible] اليمين [illegible] التحريم [illegible]
[illegible]
[illegible] التحريم [illegible] الطلاق [illegible] الظهار [illegible] كفارة القتل
[illegible] كفارة اليمين [illegible]
[illegible] حكم الله [illegible] النصوص [illegible]
[illegible] السادس [illegible]
ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يجده كل من حاول التحصيل [illegible]
[illegible] في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة [illegible] السابع ان قوله تعالى لم تحرم ما احل الله
لك [illegible] مذهب مسروق [illegible]
في الاية [illegible]
[illegible] اليمين هو القسم بالله [illegible]
بالله [illegible] هذه الاية [illegible] حكم المسئلة [illegible]
[illegible]
[illegible] حكم الصريح او الكناية وهذا التشبيه [illegible] القياس [illegible]
هذه المشابهة [illegible]
او الكناية فلا بد من القياس [illegible] فهو القياس [illegible] البراءة الاصلية
بل قاسه على قصعة من ثريد حيث قال لا فرق عندي بينه وبين تحريم قصعة من ثريد [illegible]
عامة الصحابة [illegible] البراءة الاصلية بسبب القياس [illegible]
الاصل النفي فيقتضي على بعض الصحابة بالقياس [illegible]
[illegible] مذهب مسروق [illegible] الصحابة [illegible]

والتشبيه بالقصعة هو عين البراءة الاصلية كالقصعة الحلال بالاصل وعن التاسع انكم من قال بان الصحابة
لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية والى النصوص الجلية والخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وفيه نظر
المنع من الحكم الكلي ثم من [illegible] الى [illegible] وعن العاشر ان الرأي وان لم يختص لغة بالقياس
لكنه يختص [illegible] وهو [illegible] وانتم [illegible] القياس [illegible] في عرف
الشرع يقتضي التخصيص وفيه نظر لجواز كون الذم قرينة على التخصيص وعلى الثاني عشر بان روايات الانكار وان
صريحة [illegible] الاعتراف غير صريحة لفظا لكنها صريحة بحسب الدلالة [illegible] من الترجيح [illegible]
المنكر معترفا وبالعكس [illegible] لم يقع وفيه نظر [illegible]
الاعتراف [illegible] اضعف من دلالة التصريح قطعا وهو كاف في الترجيح واي عجب في رجوع المفتي
عن فتواه لظهور ما لم يكن ظاهرا عنده وعلى الثالث عشر ان شدة انقياد الصحابة الى الحق ينفي الخوف وفيه نظر
لمنافاة قول ابن عباس [illegible] الخامس عشر ان التوقف ان كان [illegible]
انقضاء [illegible] والبطلان [illegible]
ان يكون واحد منهم [illegible] وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطأ
وفيه نظر لجواز ظهور البطلان [illegible] القائل به [illegible] بالانكار [illegible]
اجماعهم على الخطأ [illegible] السادس عشر ان الاصل في
كل ثابت بقاؤه على ما كان وعلى السابع عشر بانعقاد الاجماع على ان القياس المناسب حجة وفيه نظر لمنع الاجماع [illegible]
وعلى التاسع عشر ان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم فيكون الاجماع [illegible] وفيه نظر لان احدا لم ينص
على عدم الفرق [illegible] عدم العلم بالفارق [illegible] العلم بعدمه [illegible] بعض الاصوليين [illegible]
الاجماع على وجهين احدهما ان الصحابة اختلفوا في فروع كثيرة بالضرورة وذهبوا فيها الى اقوال مختلفة فان لم يكن عن
طريق كان اجماعا على الباطل وهو محال وان كان عن طريق فليس العقل لانه يقتضي البراءة الاصلية لا غير [illegible]
ان يكون قول كل من المختلفين قولا بالبراءة الاصلية فيكون سمعيا فان كان قياسا فالمطلوب وان كان نصا استحق
مخالفه العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ولم يكن كل واحد
من المختلفين يعتقد كون صاحبه يستحق العقاب العظيم بسبب المخالفة وما ليس بنص ولا قياس باطل لان كل من
قال انهم لم يتمسكوا في مذاهبهم بالنصوص الجلية ولا الخفية ولا البراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو اثبتنا
لزم خرق الاجماع وفيه نظر لانا لا ندعي الاجماع على الافتاء بالعمل بالقياس او باستناد هم اليه كان كافيا [illegible]
فلا نسلم ان اجماع الكل عليه لا كثير منهم بل الذي يمكن ادعاؤه اجماع طائفة منهم وهو ليس بحجة [illegible]
ان حال الصحابة [illegible] في وجوب [illegible] جماهير المعتزلة في عائشة وطلحة والزبير وجميع
اهل العراق والشام بقتالهم عليا عليه السلام وقال قوم من سلف القدرية يجب رد شهادة عائشة وطلحة والزبير
وجميع اهل العراق والشام بقتالهم عليا عليه السلام وقال قوم من سلف القدرية يجب رد شهادة عائشة وطلحة و
الزبير مجتمعين ومفترقين لان منهم فاسقا لا بعينه وقال قوم يقبل شهادة كل واحد منفردا لانه لم يتعين
فسقه ويرد اذا كان مع مخالفه للعلم بان احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته سلمنا لكن نمنع علمهم
مصيرهم الى النصوص خفية او الى ادلة العقل على ما تقدم الثالث عشر القياس يفيد ظن الضرر فيوجب جواز العمل
اما الاول فلان من ظن ان علة حكم الاصل كذا وانها موجودة في الفرع فانه يظن ان حكم الفرع كالاصل ومعلوم
ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب واما
الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب ما يرجح في الظن خلوه عن الضرر والترك

للمرجح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض من وجوه الاول ما ذكرتم مبني على ان ما يدل على ان الحكم
في الاصل معلل بعلة ثم على وجود تلك العلة بدليل ثم على امكان ما يدل على حصوله وتلك الوصف في الفرع ثم على
ما يدل على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول ذلك الحكم فيه وسيأتي الكلام على هذه المقدمات
المقدمات الخمس الثاني سلمنا حصول الظن وما ظن وما ذكرتم من ترجيح الراجح عن الضرر على المشتمل عليه منقوض
بعدم وجوب قبول قول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلاثة في الزنا وبما اذا كان
مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه وكذلك قبول الشاهد في النبوة وبما اذا غلب
على الظن الدهر وان كان الذي فيح هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت راجحة لا
المظنة انما تفيد الظن لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فساده لانا نقول
نقول في القياس انما يفيد ظن الضرر اذا انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من مقتضى ظن الضرر فيتحكم
بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت ظن الضرر الثالث متى يجب الاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به او لا
الاول ممنوع والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانا قدام على ما لا نأمن فيه
الخطأ والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكتفى بالظن وانما يجوز الاكتفاء
بالظن في مسائل الشرع اذا بينتم عدم طريق العلم بها وانما يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة و
وجود امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل يقين الحكم الرابع سلمنا عدم طريق
العلم لكن لم قلتم انه لم يوجد طريق ظني اقوى من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين
مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز اجيب عن الثاني بان نفي ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا ما
الدليل الشرعي ما قام على عدم الالتفات اليه كان المظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من
المقتضي وليس كل ما يتبع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه
من علة النزول لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان والذي قام الدليل
الشرعي عليه بعدم الالتفات اليه اما على عدم الظن فلا ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في
نفسه والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلوم عليه وعن الثالث بالمنع من اشتراط رجوع الى الظن و
بعدم التمكن من العلم فانا اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتماله احد الطرفين على المفسدة على الاخر المصلحة
ففي مدة استقصاء طلب العلم لا بد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بان
لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر للاجماع على ان تسويغ
العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه في مدة استقصاء الطلب في مدة النظر وهو غير مكلف بالفعل
ح وينتقض بما اذا شهد عنده شاهدين ولم ينتظر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم الرابع عشر ... الامر من الله
تعالى ولا تقل لهما اف المنع من ضربهما ولم يحصل ذلك الا قياسا والاعتراض بمنع قولهم بل ذلك القياس بل عقلنا الامر المنع
من الضرب لفظا كان قول القائل ما لفلان عندي حبة يفيد في عرف اللغة نفي القليل والكثير ونقول انه قياس
لان منع التأفيف معلل بالاذى وكونه الاذى علة معلوم غير مظنون وهذه العلة موجودة في الضرب بالضرورة الخامس
عشر اجمعت الامة على قياس غير مأمور عليه في الرجم والاعتراض بمنع استنادهم الى القياس بل اجمعوا على ان حكم الزنا
حكم ما عز من قصد النبي صلى الله عليه واله ضرورة او للقول بحكمي على الجماعة او انه قياس معلوم فان كون الزنا شرط
الاحصان علة في الرجم معلوم لا مظنون السادس عشر قد تعبدنا الله تعالى بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة مع
الاشتباه وان يصلي على الجهة التي نظنها ان القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالامارات وبما نعمل بحسبها والاعتراض
من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة واوجب الصلوة الى اربع جهات ومنهم من سوغه وفرق بان امارات القبلة

القبلة عقلية لا سمعية ولا مانع من التعبد بالامارة بالقبلة دون الامارات المظنونة الشرعية ولا يلزم من التعبد
بالامارة في موضع التعبد بالامارة في موضع التعبد بها في كل موضع الا بجامع لا يقال ان جاز التعبد بالامارة
في موضع جاز في كل موضع لان المسوغ واحد وكذا المانع ولان التعبد في القبلة انما كان لانه لما لم يحصل العلم بها للعامة
لم يسقط التعبد بالامارة وكذا مع فقد النص على الحوادث لا يسقط التعبد بالامارة لانا نقول الاول يدل على جواز التعبد بالامارة
في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسألتنا وعن الثاني ان التعبد بوجوه الحكم العقلي يثبت في الحوادث مقتضى العقل ولا يلزم
من اشتباه القبلة سقوط الجهة من الجهات وتمكن التعبد بجميع الجهات او الى جهة اخرى ... الحوادث لا بد فيها من حكم فلا بد من ان
يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدهما الا القياس ولو لم يكن بذلك كثير الحوادث من ان يكون لها
حكمها الطريق والاعتراض انا نسلم ... القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما بشمول ظاهرها او نصا كا
ببعد ذلك وان كثرت الحوادث اذ كانت النصوص ... كقوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت
السماء وان كثر ... انما نفيا الاشياء اصح لكن لا يلزم من ان له
طريق ذلك الشرع بل يكفي ان يكون مرجعه عقليا ... ما روي عن ابي
هريرة ان رجلا من فزارة قال للنبي صلعم ان امرأتي ولدت غلاما اسود معرضا بنفيه فلم يجعله رسول الله صلعم
قاذفا ولكن قال له عليه السلم هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها اسود قال نعم قال فمن ذلك قال لعل
نزعه عرق قال عليه السلم وهذا لعله نزعه عرق والاعتراض ليس في ذلك قياس بل هو تنبيه على امارة عقلية بحكم عقلي
البحث الرابع في القياس المنصوص على علته اختلف الناس في النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بها ام لا بد
من تعبد زائد فقال ابو الحسين قال الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال
ابو اسحق النظام والفقهاء وبعض الظاهرية ان النص عليها يكفي في التعبد بها بالقياس وقال ابو هاشم يجب القياس
بها وان لم يكن ورد التعبد بالقياس وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص
عليها تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها والحق
عندي قول النظام لنا وجوه الاول الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول الثاني قوله حرمت
الخمر لاجل كونه مسكرا يفيد معنى انه حرمت كل مسكر اذ لم يكن للخصوصية مدخل في العلية الثالث قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يترتب الحكم
عليه اينما وجد الرابع اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان يكون العلة هي مطلق الاسكار او الاسكار المختص
بالخمر فان كان الاول لزم وجوب التحريم اين وجد لانه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها وان كان
الثاني لم تكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قد يشترك بين الخمر وغيره لتغاير الخصوصيات التي بها يتباين بعض الانواع
عن بعض والحكم انما اضيف لكونه مسكرا وهو القدر المشترك فلا يكون الخصوصيات في العلية احتج المانعون
مطلقا بان قوله حرمت لكونه مسكرا يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد
كونه صفة للخمر معتبرا في العلة ولهذا احتمل الامران لم يجز القياس الا بامر مستأنف بالقياس والجواب لا نسلم
ان قيد كون الاسكار في الخمر لا يحتمل ان يكون جزءا من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات
حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة المتحركية
سلمنا امكان كونه معتبرا في العلة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تأكل
هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلم ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا الا ان الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم وجب ان

يكون منشأ الحكم والمفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل وبذاك لان منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا
غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير ظاهر لكن ذلك
انما يمشي فيما اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
اعترض بان الحركة ان عنى بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنى بها شيئا
اخر بحيث ينفي ذلك الاحتمال فهنا نسلم انه لا بد في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل وقوله العرف يقتضي
هذا القيد قلنا ذلك عرفنا بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة
كذلك وقوله الغالب هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه غلب على ظننا كونه
في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فح يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو
الدليل الذي دل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال
على وجوب العمل بالقياس وقوله لو صرح بان العلة هي الاسكار لا يبقى هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة يثبت
الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم
بثبوت هذا الحكم في كل محال ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم ببعض فلم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فح يكون العلم
بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى قال على هذا الوجه انفتح الاحتمال المذكور واعلم ان
التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم
والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك فاين النزاع
وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا اهو هو بمنزلة علة التحريم الاسكار اولا وهذا غير البحث الذي وقع
نزاعهم فيه فنحن نقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة
بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار الخمر فتكون قاصرة فلا يثبت الحكم في غير المنصوص وان كان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل البحث هل قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
بمنزلة علة التحريم الاسكار اولا لان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق
عليه احتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها يجب عليه ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة
لحموضتها لا يجب عليه ان يأكل كل رمانة حامضة واعترض بمنع وجوب ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك
حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه الرمانة غير حاصلة في سائر الرمانات سلمناه لكن
لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فان من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان يأكل كل رمانة حامضة قلنا الموجب لذلك
انه لم يأكل لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلو المعدة من الرمان وعلمه بعدم مضرة بها وهذه القيود لم توجد
في اكل الرمانة الثانية وفي الاول نظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة
قاصرة وامتنع التعميم اجماعا **البحث الخامس** في تعدية التحريم من التأفيف الى باقي انواع الاذى اختلف الناس
في الحاق تحريم الضرب بتحريم التأفيف فقيل انه قياس وسموه جليا وقيل انه ليس بقياس بل العرف نقله عن
موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو دل تحريم التأفيف على تحريم انواع الاذى فاما بحسب اللغة
وهو باطل بالضرورة لان التأفيف غير الضرب فالمنع من التأفيف لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف وهو
باطل لانه على خلاف الاصل ولانه لو ثبت هذا النقل في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان ينهى الجلاد
عن الاستخفاف به وان كان يأمره بقتله واذا بطل دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس فح

وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار اصل القياس والذي
التعدية ايضا على خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى من الاخر وحسن نهي الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرد لتر
احتج الاخرون بوجوه الاول لو كان ذلك بالقياس لما قال به المانع منه الثاني لو منع الله تعالى من التعبد بالقياس
الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التأفيف الثالث اجمعنا على ان قولنا فلان لا يملك حبة يفيد انه لا
يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان مؤتمن على قنطار فانه يفيد في العرف انه مؤتمن مطلقا
فالفهم يتبادر الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف فيكون تحريم التأفيف
موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء المسارعة الفهم اليه واعترض على الاول ان من القياس يقيني ان علم علة الحكم
في الاصل ووجودها في الفرع فالاول ان يعلم ثبوت الحكم في الفرع ومنه ظني وهو الذي يكون احدى مقدمتيه
او كلتاهما ظنية والقياس في هذه المسألة من النوع الاول فلم يقع الخلاف في القياس الظني فيه وهو الجواب عن
الثاني وعن الثالث ان قوله ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه الا انا نقص لعدم تعرضه لما
دونه فقولهم لا املك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس يملك البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر
النواة والقطمير ما في شقها وانا حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسألتنا وقوله فلان مؤتمن على قنطار
يفيد كونه مؤتمنا على ما دونه لدخوله فيه واما ما فوقه فلا يدخل فيه وفيه نظر فان من يخرج هذا النوع من القياس
ويجعل الاصل تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه لا علية هنا ولا قياس فكيف يكون
يقينيا ولا يلزم ما ذكره جوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب من تحريم التأفيف وان منع
من القياس الشرعي وحرمته فكيف يكون القياس يقينيا ح الا ان يمنع تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك
ما لم يقل به احد وقوله ان ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي
الازيد وان لم يكن الحبة موجودة فيه اذ لا تقابل بالحقيقي **البحث السادس** في التناسب بين حكم الاصل والفرع
الحكم في الفرع قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل ان كان يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس
فوق اليقين درجة وان لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على
تحريم التأفيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التأفيف الذي هو الاصل وفيه نظر فان
تحريم التأفيف يقيني فهو من قبيل الاول نعم ان الحكم في الفرع اولى وهو مغاير للاقوى فلا يحتاج الثاني تبعا
للاول وقد يكون مساويا لقوله عليه السلم لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانه يقاس عليه البول في الكوز ثم صبه
في الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا يسمى بالقياس في معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك
لجميع الاقيسة التي تمسك بها الفقهاء في مناظراتهم ويجب بمراتب الظنون تحصل مراتب التفاوت وهي غير محصورة
لعدم انحصار مراتب الظن **تذنيب** لما ظهر بطلان العمل بالقياس الا ما كان منصوصا على علته وجب النظر في القياس
وان كان الاربعة وبيان شرائطها ومعرفة علله المنصوص عليها وابطال ما عداه من استنباطات بالطرق التي يثبتها
الخصم ونقض تلك الطرق وما يلحق بذلك ونحن نذكر جميعه بعون الله تعالى **النظر الثالث** في طرق التعليل وفيه
مباحث الاول في امكانه اعلم ان حاصل القياس يرجع الى الصلي كون الحكم في الاصل معللا بكذا وثبوت ذلك الشيء
في الفرع والاول اعظمها وقد نازع في ذلك نفاة القياس فقالوا لا ان يراد بالعلة المؤثر في الحكم او ما يكون داعيا
للشرع الى اثباته او ما يكون معرفا له ومعنى رابعا والاقسام الاول باطلة وكذا الرابع لعدم افادة تصوره وانما
قلنا انه ليس المراد من العلة المؤثرة للحكم والموجب له لان حكم قديم عند الاشاعرة خطاب الذي هو كلامه القديم والقديم
ممتنع تعليله فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة الاحكام امور راجعة الى الافعال معللة بوقوع تلك
الافعال على جهات مخصوصة وهو مبني على القبح والحسن العقليين وقد انكرها الاشاعرة فلا يليق بهم تفسير العلة

بالموجب وايضا الواجب ما يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض اللااستحقاق
وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان معللا بالعدم وهو
محال لا يقال يجوز ان يقال القادر لا ينفك عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فعل ضده فاستحق
العقاب على فعل الضد وهو ثبوتي لانا نقول هذا لا يستقيم على رأي ابي هاشم واتباعه القائلين بجواز خلو
القادر عن الفعل والترك عندهم ولان فعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم
والعقاب ولو فرض الاخلال بالواجب من غير فعل الضد استحق الذم والعقاب ولان المستلزم بالذات لهذا
الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده وايضا لو كانت العلل الشرعية مؤثرة لاجتمع العلل الكثيرة
على الحكم الواحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعلول يجب عند وجود علته التامة فيستغني
عن غيرها فلو تعددت استغنى بكل منها عن الاخرى فيكون محتاجا الى كل واحد حال استغنائه وهو محال
وبيان بطلان التالي انه لو زنا ولمس ذكره وبال وتغوط كان كل منهما علة مستقلة في الحكم وهو امتناع اجتماع
المثلين وبتقدير وقوعه يلزم المحال من جهة اخرى وهو امتناع ترجيح اسناد احد الحكمين الى احدى العلتين
من غير مرجح وايضا كون القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا
بكونه قتلا عمدا عدوانا مع ان العدوانية صفة عدمية لان معناها انها غير مستحقة كان العدم جزء من علة الامر
الوجودي وهو محال ولا يجوز ان يكون شرطا لصحة تأثير المؤثر لان العلية لم تكن حاصلة قبل حصول
هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فوصف العلية امر حادث لا بد له من مؤثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط عدما
لزم تعليل العلية بالعدم وهو محال اعتذر بعض الفقهاء بان هذه الاشكالات انما تتوجه على تقدير جعل الاوصاف
مؤثرات لذواتها في الاحكام ونحن نقول كونها عللا امر ثبت لها بالشرع فهي لا توجب لذاتها الاحكام بل بجعل الشرع
وعليه عول الغزالي وهو باطل لانك ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال جعلت الزنا علة
اي موجبا للرجم فسلم لكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا وهو عين ما نحن فيه وان اردت انه جعل الزنا
مؤثرا في الحكم فهو باطل اما اولا فلانه معترف بان الحكم خطاب قديم فلا يمكن تعليله بالصفة الحادثة سواء
كانت تلك الموجبة بالذات او بالجعل واما ثانيا فلان الشارع ان لم يصدر عنه امر البتة عند جعله الزنا
علة ولا الجعل وان صدر فاما الحكم فالمؤثر فيه الشارع لا الوصف وقد فرض ان المؤثر الوصف هذا خلف
او ما يؤثر في الحكم فيكون تاثير الشارع في ايجاد ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون لذاته
لا بالشرع اولا للحكم ولا ما يوجبه ويؤثر فيه لحصول الحكم فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا له وقد فرض
كذلك هذا خلف واما الداعي فلانه في الحقيقة موجب لان القادر لما كان يصح منه فعل الشيء وضده لم يترجح
فاعليته لاحدهما الا لعلمه انه مصلحة فيكون العلم هو الذي لاجله صار فاعلا لاحدهما بدلا عن كونه فاعلا للآخر
فالعلم هو الموجب لتلك الفاعلية والمؤثر فيها وهو معنى قول الفاضل اكلت للشبع واذا ثبت هذا فنقول الله
تعالى لا يكون فاعلا لغرض لان حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في استفادته ان استويا استحال
ان يكون غرضا وان كان احدهما اولى كان حصول تلك الاولوية معللا بفعل ذلك الغرض وكل معلل على غيره ليس
واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن فلا يكون كماله تعالى بصفة واجبة بل ممكنة الزوال
وهو محال لا يقال حصول ذلك الغرض وعدمه سواء بالنسبة اليه تعالى وليس سواء بالنسبة الى الغير فيفعله تعالى
لغرض عائد الى الغير لا اليه لانا نقول كونه فاعلا للفعل الذي هو احسان بالعبد وكونه غير فاعل له ان تساويا بالنسبة
اليه تعالى من كل الوجوه استحال ان يكون داعيا الى الفعل ثم الاصح من المعتزلة كقولهم لو لم يفعل لا استحق الذم في
لما كان مستحقا للمدح وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال وايضا البرهمية حاكمة بامتناع الغرض في جلب النفع ودفع

او دفع الضرر والمنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة
الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا وسيلة الالم مهروب عنها بالعرض وعنه بالذات
الالم خاصة فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل كل لذة ودفع كل
الم من غير واسطة فيستحيل ان يكون فعله لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لان الشيء انما يطلب بغيره
لو لم يكن من معهم ما في علته او ما يقوم مقامها عدم وقوعه الا انتفت العلية ولهذا لم يثبت علية ضرب الذباب
وتحقيق الغرائب السماء والارض واذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعليته تعالى لتحصيل اللذات ودفع الآلام متوقفة
على هذه الوسائط لم يكن فاعلية الوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والآلام استحال تعليل احدهما
بالآخر واذا بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة لعلية العلة الفاعلية واما المعرف فانه باطل ايضا لانا
اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بكذا لم نرد المعرف والا لصار معنى الكلام الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة
الوصف لذلك وهو باطل لان علة الوصف لذلك الحكم لا تعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف يكون
الوصف معرفا والجواب اما الاشاعرة فانهم يفسرون العلة بالمعرف قوله الحكم معروف بالنص فلا يمكن كون الوصف
معرفا له قلنا الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم يجعله الشرع علامة الدالة
على كون ذلك الوصف معرفا لفرد آخر من افراد النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك تعريفا
للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم كان الدليل لا ينفك عن المدلول واما
المعتزلة فانهم يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب واخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب عن هذه الاشكالات
واعلم ان القياس والتعليل لا يتمشى على قواعد الاشاعرة لان الاسكار ان كان علة في تحريم الخمر بمعنى الباعث
بطل قولهم انه لا يفعل لغرض وان كان بمعنى الامارة فاما في الخمر وهو باطل لثبوت الحكم فيه بالنص وكون المعرف
هو النص لا غيره واما في غيره فلا دليل على كونه علة فيه اذ الموجب للتعليل هو الاقتران فلم يعلم بعد وقوع
الاقتران وهو الاصل لاعليته واما المعتزلة فانهم يسندون الاحكام الى الحكم والمصالح ويجعلون الشرع كاشفا
عنها الا انه جعل الوصف علة وباعثا فان الوصف علة لذاته لا بجعل جاعل فيبطل بما اوردوه من الشبه اما اولا
فلما ثبت من الحسن والقبح العقليين واما ثانيا ففيه نظر لانه لا يصح الاستدلال بكون اللااستحقاق عدميا على ان
الاستحقاق ثبوتي لان الظاهر عند العقل انما هو الامور الثبوتية وبواسطتها تعرف العدميات ودخول حرف
السلب لا يصلح دليلا لوجوده في العدميات كما يوجد في الامور الثبوتية وترك الواجب من القادر يستند الى ارادة
وداع فاستحق العقاب بهذه العلة الوجودية على انا نمنع كون الاستحقاق ثبوتيا بل هو وصف اعتباري والا
لزم التسلسل وفي الثالث نظر لمنع اتحاد الحكمين لتماثلهما فان استحقاق القتل بالردة مغاير له بالنوع لاستحقاقه
بالزنا ولهذا لو تاب من احدهما بقي الآخر ولا يقبل بالعكس وفي الرابع نظر فان العدوانية ليست عدمية مطلقا
بل هي وصف اتصف بعدم الاستحقاق سلمنا لكن العدمي جاز ان يكون جزءا من العلة وشرطا والعلية ليست
ثبوتيا والا لزم التسلسل بل هي امر اعتباري فجاز اسناد مثله اليه وكون العلية لم يكن حاصلة قبل الشرط وحصلت
عنده لا يقتضي تعليلها به واما كون الغرض مقتضيا للنقصان فممنوع بل فان العبث عين النقص والله تعالى
كامل لذاته فلا يقع منه العبث ويمنع الاستكمال بالغرض والله تعالى كامل لذاته والكامل لذاته لا يفعل الا ما هو الاولى في
نفسه ولا يستلزم ذلك تحصيل كمال له تعالى كان فاقدا سلمنا حصول الاولوية لكنها من الاعتبارات الاضافية كالعلية
والرازقية والموجدية ونمنع استفادة الداعي اولوية في نفع الغير وعدمه بالنسبة اليه فان نفع الغير مطلوب في نفسه
حسن عند العقل وبالجملة فقول الاشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم اخذوه من الحكماء واستعملوه في غير موضعه
لان الحكماء لم ينفوا العلل الغائية ولا ينفون انسياق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وفوائد

وعلم الهيئة وكذا الطبيعيات وغيرها بل قالوا ايجاد الموجودات عنه تعالى على اكمل ما يمكن لا لان يتعلق الشيء ناقصا
ثم يكمله بقصد ثان لانه تعالى كامل لذاته قادر على تكميل كل ما قصر بحسب استعداده فيجعله مشتاقا الى كماله من غير
تدريج والغرض الذي نفوه استيفاء ذلك التدريج في الاكمال بالقصد الثاني واستقصاء الكلام في هذا المقام
ذكرناه في نهاية المرام الشافي المتعلق به البحث الثاني في الطرق الدالة على العلية النص على العلية قد يكون قطعيا
وهو ما يكون صريحا في التأثير مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا اما من الكتاب
او السنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما يرد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن والباء فاللام
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
فقول الشارع فهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة به لا يقال اللام
ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كما يقال لعلة كذا ولو كانت للعلة كان تكريرا ولانه تعالى قال ولقد
ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس ومع الاجماع لا يصح ان يكون ذلك غرضا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
وليست اللام للغرض ولانه يقال اصلح الله تعالى ولا يجوز ان يكون لله تعالى غرضا ولانه يقال لم فعلت كذا فيقول
لاني قصدت ان افعله فلا يجوز ليست عللا لانها ليست مؤثرات ولا باعثة على التأثير لانا نقول صرح اهل اللغة
بان اللام للتعليل وقولهم حجة وهذه الاشياء ان لم يكن عللا وجب القول بكونها مجازا فيها وايضا في الاول
نظر لان التأكيد مشهور في اللغة من غير نكير فجاز ان يكون دخولها للتأكيد كما يدخل فاء التعقيب عليه وفي
الثاني نظر لانا لم نجعل اللام مطلقا للعلة بل في حكم بوصف صالح للتعليل ولا محل له سواه مثل دخلت
السوق لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته ولا نقول انها للتعليل فيما وردت فيه
للاستحقاق مثل الجل للفرس واما كي فكقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي كيلا يبقى الدولة بين الاغنياء
بل ينتقل الى غيرهم واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما ان فكقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وكقوله عليه السلام
في محرم وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وكقوله انها من الطوافين انها دم عرق
واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله بما كانوا يعملون واعلم ان اصل الباء الالصاق وذات العلة
اقتضت وجود المعلول فحصل معنى الالصاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم انا قد بينا ان القياس المنصوص على علته
صحيح المعتبر فلا وقد ذكرنا النص على الاجماع كالنص في جواز دلالته على التعليل ووجوب التعدية كاجماع الامة
في عصر على ان وصفا ما علة في حكم اما قطعا او ظنا كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية لا يقال كيف يسوغ
الخلاف في مسائل الاجتهاد مع تحقق الاجماع على العلة قطعا لانا نقول انما يسوغ لو كان وجودها في الاصل او
الفرع ظنيا ونحن الان نذكر الطرق التي جعلها القائسون دالة على العلية من غير النص ونبين فسادها بعون
الله تعالى البحث الثالث في الايماء والتنبيه اعلم ان اللفظ اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل
لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء وانواعه ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب
في كلام الله تعالى وكلام رسوله او الراوي عنه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وكقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له وقوله ملكت نفسك فاختاري وكقول الراوي زنى
ماعز فرجم وهذا على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت
به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا الثاني ان يدخل الفاء على الحكم ويكون العلة متقدمة اما بان يدخل
على كلام الشارع مثل فاقطعوا ايديهما او على كلام الراوي مثل زنى فرجم وقد ذهب القائسون الى انها تدل على ان ما رتب
عليه الحكم بها يكون علة الحكم لان الفاء للتعقيب ويلزم منه السببية اذ لا معنى لكون الوصف سببا الا ثبوت الحكم

الحكم عقيبه وليس في ذلك تحقيق لان موضوع الفاء للتعقيب وكما يكون في الاسباب يكون في غيرها مع ابتداء ضدها
كما يقال احسنت اليك فظلمتني وقد يرد لمطلق الجمع بمعنى الواو تذنيب قالوا دخول الفاء في كلام الشارع ابلغ
في افادة العلية من قول الراوي اذ يتطرق الى الراوي من الخلل ما لا يتطرق الى الشارع وما ورد في كلام الراوي
يتفاوت في القوة والضعف فالراوي الفقيه اقوى وغيره يحصل به ظن ايضا لان تدينه وعلمه بكون الفاء
للتعقيب يقتضيان انه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفاء لما فيه من التلبيس بفعل ما يفهم
منه السببية ولا يكون سببا ولما كان تعليقه بالزنا اولى من تعليقه بالقيام والاكل وغيرها واعلم ان الذي تقدم
العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الآخر لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة
لان الطرد واجب في العلل دون العكس النوع الثاني ان يرفع الى النبي عليه السلام امر فيحكم عقيبه بحكم فيدل على انه
كان سببا للتعليل حيث اورده في معرض الجواب كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يلطم وجهه وينتف
شعره وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال
له النبي عليه السلام اعتق رقبة انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو ذكره اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق فانا
نعلم ان الاعرابي انما سأل عن واقعته لبيان حكمها شرعا والنبي صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو ذكره
لكان قد اخلى السؤال عن الجواب واخر البيان عن وقت الحاجة وهو وان كان جائزا الا انه على خلاف الظاهر واذا
كان جوابا عن سؤاله كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير جامعت فاعتق وهو يلتحق بالنوع الاول لكنه
دونه في الظهور والدلالة والاعتراض مسلم صلاحيته هذا للجواب لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب السؤال
حصل ظن كونه جوابا عن ذلك السؤال فربما ذكره جوابا عن سؤال آخر سبق او لغرض آخر او منعه له عن هذا السؤال
كما لو قال العبد لسيده دخل فلان داري فيقول السيد اشتغل بامرك واترك الفضول ولا يبطل هذا بانه لو لم يكن
جوابا عن هذا السؤال لكان تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز لاحتمال معرفته عليه السلام بانتفاء حاجة ذلك
المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يكون اعراض الرسول عليه السلام عن ذلك الجواب انتظارا للوحي سلمنا ان
الرسول عليه السلام مشعر بالتعليل لكن نمنع ان قول الراوي كذلك لاحتمال اشتباه الامر عليه فظن ما ليس بجواب جوابا
اجيب عن الاول بان الاكثر حمل الكلام الصالح لكونه جوابا عن السؤال المذكور عقيبه على كونه جوابا والصور التي
ذكرتموها نادرة وهو مرجوح وعن الثاني ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه امر ظاهر يعرف
بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر دقيق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يقولون بذلك حيث لم يعللوا
الاحكام بالحكم والمصالح فالحكم يصلح لكونه جوابا دون حكم بل كل شيء صالح لان يكون جوابا عن كل شيء والضرورة
منفية ولا اشتراط في كلام الراوي ان يعرف كونه جوابا بالضرورة عندهم بل الظن كاف وفيه النوع الثالث ان يذكر
الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا للعلم لم يكن في ذكره فائدة وهو يقع على اقسام الاول ان يدفع السؤال المذكور
في صورة الاشكال بذكر الوصف كامتناعه من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعندهم
هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن للطواف اثر في التطهير لم يكن لذكره
عقيب الحكم بطهارتها فائدة وفيه نظر اما اولا فلان حرف التعليل هنا موجود وهو ان فيدخل تحت المنصوص على علته
واما ثانيا فلاحتمال ان لا يكون ذلك علة بل يكون باعثا آخر معارضا لنجاسة الكلب الثاني ان يذكر وصفا في محل
الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فيعلم انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كقوله عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور حين توضأ بماء
كان قد نبذ فيه تمر فانه لو لم يقدر كون ما ذكره علة لجواز الوضوء به والا كان ذكره حشوا وفيه نظر لجواز ان
يذكر لنفي المانعية لا لاثبات العلية الثالث ان يقرن النبي صلى الله عليه وسلم على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب
اذا جف لما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن وفيه دلالة وتنبيه على العلية من ثلاثة اوجه

الاول لو لم يقدر النقصان علة كان السؤال عبثا الثاني ترتب الحكم عليه بفاء التعقيب الثالث قوله فلا
اذن واذن للتعليل لغة وفيه نظر لما مر في قسم المنصوص الرابع ان يقرر الرسول عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤول
عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأل
عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك مما يفسد الصوم فقال لا فنبهه على عدم
الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الاثر المطلوب منهما وفيه نظر لان هذا القسم ليس من هذا القبيل لان النبي
عليه السلام انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة الوقاع المفسد
للصوم فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد للصوم وليست مفسدة لا انه اراد ان يكون
ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا لان كون القبلة والمضمضة مقدمة
لافساد الصوم ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فالاشبه ما ذكره النبي
نقضا لا تعليلا ولان الاصل ان يكون الجواب طبق السؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا لعدم تعلق الغرض بالزائد
واخلال النقص بالمقصود وعمر سأل عن كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه
وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه
تحقيق بان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الخامس ان يعدل في الجواب الى نظير محل السؤال كما في
قوله عليه السلام لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال عليه السلام أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
فالخثعمية انما سألت عن الحج والنبي عليه السلام ذكر دين الآدمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الآدمي فذكره لنظير
المسؤول عنه مع ترتب الحكم عليه يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ويلزم من كون النظير علة لمثل الحكم
المترتب عليها ان يكون المسؤول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة ومثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها
على اصل القياس فانه عليه السلام نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤول عنه بواسطة العلة المومى
اليها النوع الرابع ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها
معنى وهو ضربان الاول ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان
ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل المباين كونه مؤثرا في نفي الارث
علمنا ان العلة فيه فيكون علة والا كان ذكره للتعليل خلاف ما اشعر به اللفظ وهو تلبيس ينافي منصب الشارع عليه السلام
وفيه نظر لانه بناء على مفهوم الخطاب وقد سبق عدم دلالته الثاني ان يكون الحكمان مذكورين في الخطاب
وهو خمسة الاول ان يفرق بما يجري مجرى الشرط مثل اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد النهي
عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنس علة في جواز البيع الثاني ان يفرق بالغاية مثل ولا تقربوهن
حتى يطهرن الثالث ان يفرق بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يفرق بما يجري مجرى الاستدراك
كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيدل على ان العقد مؤثر في المؤاخذة
الخامس ان يستأنف احد الشيئين بذكر بعض صفاته المباين تاثيرها بعد ذكر الآخر كقوله عليه السلام للراجل سهم
وللفارس سهمان واعتمدت في هذين النوعين على امثلة المتفرقة من سببه ولابد في ذكر ذلك الوصف من فائدة
فاذا جعلنا الوصف سببا للتفرقة حصلت الفائدة النوع الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان
العلة في النهي منعه للواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن
البيع مع علمنا باشتغاله جواز ذكر النهي في هذا الموضع على تقدير عدم كون النهي عن البيع مانعا من السعي فذلك
يدل على ان علة النهي المنع من الواجب وكتحريم التأفيف فان العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب ثالثها

فالشارع في آية الجمعة انشأ كلاما لبيان امر مقصود وهو بيان احكام الجمعة وذكر في اثنائه شيئا اخر لو لم يقدر
كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام كالنهي عن البيع لو لم نعتقد كون البيع علة للمنع عن السعي
الواجب لم يكن مرتبطا باحكام الجمعة وما سبق الكلام ولا تعلق به النوع السادس ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا
مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة لما تعتريه من القضاء لاشتماله
على تشويش الفكر وكذا اكرم العلماء واهن الجهال فانه يسبق الى الفهم كون العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة
لما عرف من اعتبار الشرع اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا قرن بالحكم وصف مناسب يغلب على الظن اعتباره
ولان عادة الشرع عدم اخلاء الحكم عن المصالح والحكم فان الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد وهذا لا يتأتى من الا
القائلين بنفي الاغراض تنبيه انواع الايماءات وهذا سائل الاول ان الظاهر في اقسام الايماء وان دل على العلة لكنه قد
يترك لدليل اقوى معارض نحو قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن
لما علم ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر غير مانع من القضاء وان الجوع والالم المبرحين يمنعان من استيفاء
الفكر وانهما يمنعان من القضاء علمنا ان علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر فقول من قال العلة هي الغضب
لكونه مشوشا غلط لان الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش وجودا وعدما دال على ان العلة التشويش خصوصا
وقد تخلف عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش ملازمة لوجود كل منهما منفكا عن صاحبه نعم يجوز
اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب المسألة الثانية في انه هل يشترط في الوصف
المومى اليه المناسبة اختلف الاصوليون في ذلك فقال قوم بالاشتراط ونفاه الغزالي وجماعة اخرى لوجهين
الاول لو قال اكرم الجهال واستخف بالعلماء استقبح منه ذلك في العرف وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل محلا
للاكرام والعالم مستحقا للاهانة لاشتماله موجب القبح هنا فان الجاهل قد يستحق الاكرام لوصف اخر كالنسب والشجاعة
والكرم والعالم قد يستحق الاهانة لفسقه او بخله وغير ذلك فليس الا انه جعل الجهل علة في الاكرام والعلم علة في
الاستخفاف فاذن ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن مناسبا اعترض بان علة الاستقباح اقتران
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما امر باكرام الجاهل فقد اثبت الحكم مع قيام المانع
وايضا الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور واجيب عن الاول بما تقدم من امكان استحقاق الاكرام
مع الجهل فلا يكون الجهل منافيا منه ولا نزم مخالفة الاصل وعن الثاني ان ثبوته في بعض الصور يستلزم ثبوته
في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر فان المنافاة ثابتة قطعا بين الجهل والاكرام ولهذا حكموا
بالاستقباح وفيه لولا المنافاة بطل اصل دليلهم ولا اشتراك هنا اذ لا وضع الثاني انه لا بد للحكم من علة والا كان
عبثا وهو ممتنع عليه تعالى ولا علة الا هذا الوصف لان غيره كان معدوما والاصل البقاء فلا يكون علة وفيه نظر اما
اولا فلانه غير مسموع من الاشاعرة لاشتماله الاعراض عندهم وعدم استقباح العبث واما ثانيا فلان التعليل بالوصف
غير المناسب عين العبث المسألة الثالثة اتفق القائلون بالقياس على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه
مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه او بحكم مستنبط
منه غير مصرح به كقوله تعالى واحل الله البيع فانه صريح في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن صحيحا انتفت فائدته
اذ هو معنى نفي الصحة والا لم يفد كان عبثا والعبث لا يحل لانه مكروه فيلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفائها
فذهب قوم الى انه ليس مومى اليه لان الايماء انما يتحقق لو دل بوضعه على الوصف والحكم كما قلناه في الامثلة اما اذا دل على
الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم فلا يدل ذلك على كونه مومى اليه كما لو دل اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف
فانه لا يدل على الايماء الى الوصف كما في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم وضعا والشدة المطربة
عليه مستنبطة منه وليست مومى اليها وذهب اكثرهم الى انه من الايماء لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف وهو الحل

والصحة لازمة له فاثبات الحكم وضعا يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل فيكون ثابتا باثبات الشارع
له مع وصف الحل واثبات الشارع الحكم مقترنا بذكر وصف مناسب دليل على الايماء الى الوصف كما لو ذكر معه الحكم
بلفظ يدل عليه وضعا لتساويهما في الثبوت وان اختلفا في طريق الثبوت بان ثبت احدهما بدلالة اللفظ وضعا
والاخر مستنبط من مدلول اللفظ وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة
اقتران الحكم بالوصف لا من حيث كون الحكم ثابتا بطريق الوضع وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف
مستنبط منه لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به في المثال المذكور لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح به ولا
مناسبة له متحققة قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحكم المعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام
الشارع مع الحكم او لازما من مدلول كلامه وقد تحقق في الوصف المستنبط بخلاف الحكم مع الصحة البحث الرابع في المناسبة
وفيه مطالب الاول في تعريفه وله تعريفات الاول قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول
وهو موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لذلك اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه لانه
قد يقول ان عقلي لا يتلقاه بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان تلقاه عقل غيري بالقبول فانه ليس الاحتجاج
على بتلقي عقل غيري له بالقبول اولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول ولهذا الاعتبار منع ابو زيد
وجماعة من التمسك في اثبات العلة في المناظرة بالمناسبة والاخالة ولم يمنع من التمسك في حق الناظر بنفسه لان العاقل
لا يكابر نفسه الثاني انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء
بدفع الضرر لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا
وعلى التقديرين فقد يكون دينيا او دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون وسيلة
اليه واللذة قيل ادراك الملائم والالم قيل ادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لانهما من الوجدانيات فانا ندرك
بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما وهو اظهر من كل ما يعرف به الثالث انه الملائم لافعال العقلاء
في العادات فيقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة الملائمة جمعهما في سلك واحد وهذا الثوب يناسب هذه العمامة
اي الجمع بينهما ملائم وهذا تعريف من يأبى تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والسابق عليه تعريف من يعتقد التعليل
الرابع المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك
الحكم سواء كان الحكم وجوديا او عدميا وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة وقد عرفت ان هذه المناسبة
تسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا من نص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد
العدوان في القصاص فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة كالسفر للمشقة والفعل المعرف
عند العقلاء انه عمد في العمدية لان الخفي لا يعرف الخفي المطلب الثاني في تقسيم المناسبة وفيه انواع الاول كون المناسب
اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا فالحقيقي اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او بالآخرة واقسام الاول ثلثة الاول ان
يكون رعاية المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة حفظ احد المقاصد الخمس حفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه
عليه تعالى بقوله ولكم في القصاص حيوة وحفظ المال بشرع الضمان والحدود وحفظ النسب بشرع زاجر الزنا فان
المزاحمة في الابضاع تفضي الى اختلاط النسب المفضي الى قطع التعهد عن الاولاد والى التوثب على الفروج بالتغلب
وهو جالب للفساد والقتال وحفظ الدين بشرع زاجر الردة والمقاتلة لاهل الحرب وقد نبه عليه تعالى في آيات الجهاد
وحفظ العقل بشرع تحريم المسكر وقد نبه عليه تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويلحق به ما هو
مكمل للضروري كحد قليل المسكر الثاني ان يكون رعاية المصلحة في محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة
فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة لوجه ما حاصلة وهو تقييد الكفء الذي قد يفوت لا الى بدل
وكذا المعاملات التي وضعها الشارع كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة فجميع المعاملات وبعضها اكد من بعض

من بعض وقد يوجد فيها ما يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل الصغير وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره
ويكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح الثالث ان لا يكون في محل الضرورة ولا
الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على
ما الف من محاسن العادات وتقريب الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين الاول ان لا يقع
على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن العبد لانها منصب شريف
والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم الثاني ان يقع على معارضة معتبرة كالكتابة فانها وان استحسنت
في العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول واما الذي يكون مناسبا لمصالح الآخرة فهي الحكم
المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والملائمة على نحو الشرائع والعبادات فان منفعتها في سعادة
الآخرة تنبيه كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيها ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيها ما يخفى ويختلف
ذلك بحسب اختلاف الظنون مثاله ان حفظ النفس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري مما يعلم انه من هذا
الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لولا شرع القصاص فيه لحصل الهرج والمرج ولتمادى الامر الى ان كل من
يريد قتل غيره يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه الا انه ليس في المثقل نهاية موته للميت في المحدد بل
ربما اسهل فالتجويز في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل اما ايجاب قطع الايدي باليد
الواحدة لا الى الامر الى ان كل من يريد قطع يد انسان استعان بغيره ليدفع القصاص عن نفسه فيبطل حكمة شرع
القصاص الا انه يحتمل لعدم الدخول فيه احتياطا لوجه الى الاستعانة وقد لا يحصل فليس وجه الحاجة الى وجه القصاص
هنا كوجه الحاجة الى شرعه في المنفرد تنبيه الاجارة خارجة عن الاقيسة الجلية فان مقابلة العوض الموجود
بالمعدوم خارجة عن القياس الشرعي المعارضة فان قياسها مقابلة الموجود بمثله لكن احتمل ذلك في الاجارة
لان الحاجة واعلم ان الحاجة العامة تجري مجرى الضرورة الخاصة في حق احاد الاشخاص والبيع ملتحق بقاعدة
الضروري من جهة امساس الحاجة الى تبادل العروض بالعروض لان العروض لا يراد لذاتها بل لمنافعها ويتعلق
تصرفات الخلق في الاعيان محال على منافعهم بها ثم المنافع اذا عرضت نوعا من العروض وظهرت الحاجة اليها
في المسكن والمركب وغيرهما التحق هذا بالاصول الكلية واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح
والحمل على الاصلح والارشاد ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة والضرورة ولهذا يسمى القياس الخفي لا بمعنى
جريانه في شخص واحد بل الاصل الذي لا بد من رعايته الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الوجوب الكلي
في حكم الجزئي عند النظر في المصالح والضوابط الكلية واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن به في الظاهر كونه مناسبا
لكن يظهر عدم مناسبته عند البحث كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه
ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز له والجمع بينهما باطل وهذا وان كان
مظنون المناسبة في الظاهر لكنه ليس في الحقيقة كذلك لان معنى نجاسته عدم جواز الصلوة معه ولا مناسبة
بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه فائدة قد عرفت ان المقصود من الحكم اما جلب مصلحة او
دفع مفسدة او مجموعهما وهذا انما هو بالنسبة الى العبد لا الى الرب لتعاليه عن جلب النفع ودفع الضرر والنفع
قد يكون مقصود العبد لانه ملائم له موافق لنفسه ولهذا اذا خير بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده
ويحصل المصلحة ودفع المفسدة المتعلقة بالدنيا اما ان يكون شرع الحكم فيها مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء
او دواما او تكميلا فالاول كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل في المحل بتحصيل الاصل المقصود المتعلق به من
الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما الثاني فكالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على القاتل
عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح النوع الثاني

القسمة المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا او يتساوى الامران او يترجح عدم الحصول
الاول كاقتضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك والثاني كشرع القصاص المترتب على القتل العمد العدوان
صيانة النفس المعصومة عن الفوات فانه مظنون الحصول راجح الوقوع فان غالب حال العاقل اذا علم انه يقتل
اذا قتل لم يقدم على القتل فيبقى نفس المجني عليه واشباه ذلك من الزواجر وليس ذلك مقطوعا به لان الاقدام على
القتل مع شرع القصاص يقع كثيرا والثالث تقريبا كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك
مساو حيث نجد كثرة الممتنعين مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الترجيح والغلبة لاحد الفريقين على
الاخر في العادة والرابع كافضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التوالد فانه وان امكن عقلا الا انه بعيد
عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا وهذه الاربعة وان كانت مناسبة من حيث الجملة الا ان اعلاها
القسم الاول للقطع به ثم الثاني لرجحانه ثم الثالث لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته وقد اتفق القائلون بالقياس
على صحة التعليل بالاولين وعلى صحة التعليل بالاخيرين في احاد الصور النادرة وكون المقصود ظاهرا من الوصف
في غالب صور الجنس والا فلا كما في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا
انه ظاهر فيما عداها فظهر هذا الوصف المرتب عليه الحكم من المقصود الموافق للنفس قطعا وان كان منتفيا
في بعض صور الجنس لم يصح التعليل به لعدم مناسبته كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء
شراء الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور
الجنس فيما عدا هذه الصورة لان المقصود من شرع الاحكام هو الحكمة المنوطة به وشرع الحكم مع انتفاء الحكمة
يقينا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع لابي حنيفة النوع الثالث الحكمة اللازمة انضباطها اما ان يكون ناشئة عنه او لا
يكون والثاني اما ان يكون للوصف دلالة على الحاجة اليها او لا فالاول كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة
الناشئة من السفر والثاني اما ان يكون للوصف دلالة على الحاجة اليها او لا فالاول كشرع الرخصة في السفر
الثاني كالحكم بصحة البيع لافضائه الى الانتفاع بالعوض فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهرا وليس ناشئا
عن البيع لكن البيع وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دال على الحاجة اليه والثالث
كما في ملك نصاب الزكوة فانه مناسب لايجاب الزكوة من حيث انه نعمة والنعمة مناسبة للشكر لافضائه الى زيادتها
عليها قال لئن شكرتم لازيدنكم والزكوة صالحة لان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة يعد
في العرف شكرا ولا يخفى ان مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لموجب ايجاب الزكوة على ملك النصاب
ليس زيادة النعمة ناشئة عن ملك نفس النصاب كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ولا ملك النصاب دال
على الحاجة الى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع النوع الرابع الوصف المناسب اما ان يعلم ان
الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما فالاول اما ان يكون اعتباره بنص او اجماع او بترتيب الحكم
على وفقه في صورة بنص او اجماع فان كان انه معتبر بنص او اجماع يسمى المؤثر وان كان انه معتبر بترتيب الحكم على
وفقه في صورة بنص او اجماع فان كان معتبرا فالاقسام العقلية تسعة لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه
او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في
عين الحكم المعلل او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او
جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او
في عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا فاما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لا يظهر فهذه عشرة انواع منها في
الشرع لا يزيد على اربعة الاول ما اثر نوع الوصف في نوع الحكم مثل السكر فان حقيقته اقتضت حقيقة التحريم
فكان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين وهو لا يقتضي اختلاف

الحال ظاهرا الثاني تاثير النوع في الجنس كالاخوة من الاب والام فانها تقتضي التقديم في الميراث فيقاس عليها
التقديم في النكاح فالاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين ميراث وولاية النكاح ليست مثل الميراث لكن
بينهما مجانسة في الحقيقة وهذا القسم دون الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين
اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين الثالث تاثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليله
بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك لتاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الساقطتين الرابع تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكمة التي لا يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب
مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة واعلم ان الجنسية مراتب
فاعم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم الى الخمسة والواجب منها ينقسم الى العبادة وغيرها والعبادة الى الصلوة وغيرها
فالعبادة الى الصلوة وغيرها والصلوة الى الفرض والنفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما
ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا يناط به الاحكام
فيدخل فيه الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفس
بالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان الظن
اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون مقدما على
ما يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه وهو المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من
الوجوه وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشرع عنه في صورة وهو مما اتفق على بطلانه وامتناع التمسك به لعدم
اعتباره اصلا كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين
متتابعين فانكر عليه حيث لم يأمره بالعتق مع اتساع ماله فقال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق
في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد
في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغائه بنص الكتاب واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا شهد له
اصل من الاصول الشرعية بالاعتبار بطريق من الطرق فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص من
من كونه وصفا مصلحيا لان عموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة
ومناسب واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع كثرة مراتبه العموم والخصوص متى يقع في كل واحد من هذه
الاقسام الخمسة اعني الضرورية والحاجية وغيرها ويحصل هنا اقسام كثيرة ويقع فيما بينها معارضات
ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها النوع الخامس الوصف باعتبار الملائم وشهادة الاصل على اربعة اقسام
مؤثر وملائم وغريب ومرسل لان الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع او لا والاول ان كان اعتباره
بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان باعتبار ترتيب الحكم على وفقه في صورة فان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في
الحكم او بالعكس او كان جنسه معتبرا في جنس الحكم فهو الملائم ويراد بالجنس هنا القريب وان يثبت بالاجماع ولا النص
اعتبار عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه في جنس ولا دل على كونه ملغى ولا اجماع بل ثبت اعتبار خصوص
الوصف في خصوص الحكم يسمى المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق
ولا ظهر الغاؤه في صورة من الصور فهو المرسل وهذا المرسل ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملائما
ايضا كما يقال ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر ويعلل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيره
فهذا مناسب لم يعتبره الشرع لكن اعتبر جنسه البعيد فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا
هذا من هذه الجهة ملائم لجنس تصرف الشرع وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ايضا غريبا
كالتعليل بالفعل المحرم وهو القتل والتطليق الثلث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث

والقول بان توريثها في حال من طلق ثلثا في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصود القاتل والزوج حتى
صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل فيقال المطلقة ثلثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار فيعاقب
بنقيض مقصوده كالقاتل والزوج حتى صار توريثها قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعوقب
بنقيض مقصوده فكان تعليل حرمان القاتل بهذا تعليلا بمناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع لانا لا نرى الشرع في
اخر التفت اليه فالمرسل اذا كان غريبا او ثبت الغاؤه كان مردودا بالاتفاق وان كان ملائما فقد اختلفوا فيه
فقبله الجويني والغزالي وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب اخرون الى رده لان ما لا يكون معتبرا في الشرع
بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي في هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية
كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا الترس يخلص
المسلمين فخرج بقيد الضرورية ما لو تترس الكافر في قلعة فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما
اذا لم نعلم تسلطهم لو كففنا عن رمي الترس وبالكلية اختيار طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة
كلية اذ تحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم ان الذي اثر نوع الوصف
في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه متفق على قبوله بين القائسين كقياس القتل بالمثقل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص
كونه قتلا معتبرا بخصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبرة في عموم جنس العقوبة واما المناسب الذي لا يلائم
ولا يشهد له اصل فمردود بالاجماع كحرمان القاتل عن الميراث بمعارضته بنقيض مقصوده لو قدرنا عدم النص واما
المناسب الملائم الذي لا يشهد له اصل معين بالاعتبار بل اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار
نوعه في نوعه فهو المصالح المرسلة واما المناسب الذي يشهد له اصل معين لكنه غير ملائم اي شهد نوعه لنوعه لكن
لم يشهد جنسه لجنسه كتعليل الاسكار فانه مناسب لتحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر
لكن لم يشهد له سائر الاصول وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب وقد تقدم **المطلب الثالث** فان المناسبة هل
تبطل بالمعارضة الاكثرون على ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان كون الوصف مناسبا انما هو لاشتماله على جلب منفعة
او دفع مفسدة وذلك لا يبطل بالمعارضة لوجوه الاول ان المناسبتين المتعارضتين ان تساويا لم يكن ابطال احدهما
بالاخرى اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحدة منهما بالاخرى وهو محال لان المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى
والعلة حاصلة مع المعلول فيوجدان معا حال عدمهما واما ان لا يبطل شيء منهما بالاخرى حالة التعارض وهو المطلوب وان
كانت احديهما اقوى لم يلزم انتفاء الاضعف ايضا لانه لو لزم الانتفاء لكان باعتبار التنافي بينهما لكنا بينا عدمه لانهما
اجتمعا والثاني ان الثابت لا يلزم من وجود احديهما عدم الاخرى فلهذا يحسن من العاقل ان يقول الداعي الى اثبات
الحكم موجود غير انه منعني عنه مانع ولو ابطلت المناسبة لم يحسن ذلك الثالث ان المفسدة الراجحة اذا صادفت معارضة
بمصلحة مرجوحة فانه لم ينتف من الراجح الا المرجوح بقي انه لم يساوه المفسدة المعارضة لمصلحة مرجوحة المفسدة
الخالصة عن شوائب المصلحة وهو باطل بالضرورة ولذلك لو خلا من الراجح شيء لاجل المرجوح وهو باطل لان القدر
الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة فيعود التقسيم في القدرين المتساويين بان يبطل اندفاع
احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفعا معا او لا والاول محال والثاني هو المطلوب وايضا ليس اندفاع بعض
اجزاء الراجح بالمرجوح وبقاء بعضها اولى من اندفاع الباقي وبقاء المرتفع لتساوي الاجزاء في الماهية الثالث
تقرير الشرع اثبات الاحكام المختلفة باعتبار الجهات المختلفة كالصلوة في الدار المغصوبة فانها سبب للثواب
من حيث انها صلوة وسبب للعقاب من حيث الغصب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والمقتضية للعقاب
مشتملة على المفسدة فالمصلحة والمفسدة ان تساويا ارتفع كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة ولا مفسدة فلا يترتب عليها
مدح ولا ذم وقد فرض ترتبهما عليها هذا خلف وان ترجحت احديهما كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل

اما المدح وحده والذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هف وهذا مبني على ان الصلوة في الدار المغصوبة عبادة
من جهة ومعصية من اخرى الرابع العقلاء يقولون في فعل معين ان الاتيان به مصلحة في حقي لولا ما فيه من المفسدة
ولولا صحة اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام الخامس قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر
بجاسوس عدوه قتله زجرا للعدو لاشتماله على الجنس لضربه والاحسان اليه واكرامه لاستمالته بعدوه او
كشف اسراره وايهما سلك لم يعد خارجا عن قانون الحكمة ومقتضى المناسبة السادس اذا اجتمع الاخ من الاب
مع الاخ من الابوين في الميراث فقد يتعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة
والتسوية لاشتراكهما في جهة العصوبة والغاء قرابة الامومة وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة
ومع ذلك فالعقل يقضي ببادي النظر من غير احتياج الى ترجيح فان ورد الشرع بالاحتمال لمناسب غير خارج
عن قانون الحكمة ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك اعترض على الاول بانك ان اردت
ان مناسبة الوصف يتوقف على انه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة فمسلم ولكن لا يلزم من وجود
بعض ما لا بد منه من المناسبة تحقق المناسبة وان اردت انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع لان المصلحة وان كانت
متحققة في نفسها فالمناسبة امر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او الراجحة
مناسبة ولهذا فان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا عن تصرفات العقلاء
ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا لا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وقول القائل الداعي
موجود فانه ان اراد المصلحة دون المناسبة وقوله منعني عنه مانع وان كان صحيحا في العرف فليس ذلك الا لاجل
المانع المشعر بمناسبة المصلحة لا بمعنى ان الانتفاء بحال على المفسدة مع وجود المناسب للحكم وعلى هذا نقول
بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية احديهما فالمختل مناسبتها
دون مناسبة الراجحة ضرورة فوات شرط المناسبة لان كل واحدة علة للاخلال بمناسبة الاخرى ليلزم في ذلك
ما قيل وعلى الثالث بان الكلام انما هو مفروض في اثبات حكم بمصلحة يلزم من اثباته تحصيل المصلحة ومفسدة مساوية
او راجحة وما ذكر من مفسدة تحريم الغصب وهي شغل ملك الغير بغير اذنه ليس من ترتيب حكم المصلحة عليها وهي صحة الصلوة
فالمفسدة اللازمة من الغصب لا تخل بالمصلحة باقية بحالها ولو كانت لازمة من حكم المصلحة الاعتبار لانتفت المفسدة الحرمة
بانتفاء حكم المصلحة وليس كذلك وحيث لم يكن مفسدة تحريم الغصب لازمة من حكم مصلحة كان من المناسب اعتبار كل
واحد منهما في حكمها وعلى المصلحة والمفسدة ان المعارضة بينهما على تقدير وعلى الخامس ان ما يترجح في نظر الملك اهل
العرف مصلحة ما عينه من احد الطرفين من الاحسان والاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى السادس منع الجزم بمناسبة
ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الامر قطعا لجواز ان
يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه وقيل بعدم المناسبة بمفسدة تلزم راجحة او مساوية لقضاء العقل بان لا صلاح
مع مفسدة مثلها ولذا ثبت هذا وجب على المجتهد في احاد المسائل النظر الى وجه ترجيح احديهما على الاخرى اما بطريق اجمالي
تفصيلي في جميع المسائل بان يقول لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع عليها
يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لان غالب الاحكام
دون التعبد فادراج ما نحن فيه تحت الاغلب اولى ولان معقول المعنى اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول فكان افضى
الى المقصود من شرع الحكم او بطريق تفصيلي بحسب المسائل واعترض بان ما ذكرتم من البحث عن وصف اخر يمكن اضافة
الحكم اليه مع عدم الظفر به دال على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها وهو عدم الاطلاع على
كونها راجحة على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر به وليس احد البحثين اولى من الاخر
ان بحثنا عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم فلا يحدد بحكم انما هو حاجة الترجيح وهو غير منحصر

فان ما به الترجيح قد يكون بامور داخلة في ذات العلة وقد يكون بامر خارج عنها كما يأتي فكان ما ذكرناه اولى
لانا نقول ما به الترجيح ان كان خارجا عن محل الحكم فلا تحقق به الترجيح في محل الحكم وان كان في محل الحكم فقد
استوى الجانبان في اعتباره لهما ولا ترجيح بهذه الجهة وبتقدير تسليم انها محل بحث المسئول والنقدية في محل الغرض
المعترض فان الظن الحاصل من الجهتين اما ان يكون متساويا او متفاوتا وبتقدير المساواة ورجحان ظن
فلا ترجيح في جانب المستدل وانما يترجح بتقدير ان يكون ما ذكره راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقدير من تقديرين
اغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد ويجب ان يعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة انما يتحقق على رأي
من لا يرى تخصيص العلة واما من يجوز تخصيصها وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضي
فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فان انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي
اما ان يكون المقصود راجحا على مقصود المقتضي للاثبات او مساويا له او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد
قيل بمناسبة المقتضي للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم منتفيا لانتفاء المناسب لا
لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك ايضا وان كانت مفسدة المانع مرجوحة فقد قيل بانتفاء الحكم ولو لا المناسبة
للانتفاء لما انتفى الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس
بمناسب **المطلب الرابع** في ان المناسبة هل تدل على العلية ام لا ذهب القائسون الى ان المناسبة والاعتبار يدل على
كون الوصف علة لان المناسبة يفيد ظن العلية لوجهين الاول انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذه المصلحة
فيحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة [illegible] الاول انه تعالى خصص الواقعة
بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين لا لمرجح وذلك المرجح [illegible] اليه تعالى اجماعا فهو عائد الى
العبد وليس مفسدة له [illegible] والمفسدة اجماعا فهو مصلحة العبد الثاني انه تعالى حكيم اجماعا فلا يفعل
الا لمصلحة والا لكان عابثا والعبث على الله تعالى محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا
ما خلقناهما الا بالحق وللاجماع ولان العبث سفه فيكون نقصا والله تعالى منزه عنه وتلك المصلحة ليست عائدة اليه
اجماعا فهي الى العبد الثالث انه تعالى كرم الآدمي لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم فالسعي في تحصيل مطلوبه ملائم لافعال
العقلاء ومستحسن عندهم فظن الاكرام للآدمي يستلزم ظن انه لا يشرع الا ما يكون مصلحة له الرابع انه تعالى خلق الآدمي
للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بالاشتغال [illegible] وسعى في تحصيل منافعه
ليتفرغ بالدفع ليتمكن من الاشتغال باداء المأمور واجتناب المنهي فاذن كونهم مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما هو
مصلحة لهم الخامس النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ورفع مضارهم مطلوب للشرع كقوله تعالى وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين خلق لكم ما في الارض جميعا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام السادس انه تعالى وصف نفسه بانه رؤف رحيم
بعباده وان رحمته وسعت كل شيء فشرع ما لا مصلحة للعبد فيه ليس رحمة ولا رأفة فثبت بذلك انه تعالى شرع
الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث
بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل
هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى اللام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه تعالى رعاية
المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا واما المقدمة الثانية وهي اشتمال الفعل
على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا كونه كذلك واما الثالثة وهي انه تعالى انما شرع
ذلك الحكم لهذه المصلحة فلوجهين الاول ان المصلحة المقتضية لشرع الحكم ليس غير هذه المصلحة لان ما عداها لم يكن مقتضيا
لهذا الحكم في الاصل والا لكان الحكم ثابتا في الاول وذلك يفيد ظن استناد هذا الحكم الى [illegible] فالاستقراء [illegible]

العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد تعليل شرعيته بتلك الحكمة
الحكمة فانا لو اعتقدنا في ملك من الملوك انه لا يفعل الا الحكمة ثم دفع الى فقير مالا ومعلوم ان فقره يناسب الدفع اليه حصل
ظن بصفة اخرى يناسب الدفع ظننا ان علة الدفع الفقر وان كنا نجوز غيره لكنه مرجوح فلا يقدح في الظن
ظن رجحان كالفقر والعلم فان تساويا انتفى ظن العلية في واحد بعينه فان العلم يمكننا الفاعل وحصول جهة
من الحكمة ولانفكاك عن غيرها يقتضي ظن اسناد الفعل الى تلك الحكمة فيكون في الغالب كذلك الا ان الظن راجح
وجود ومعها ولا رجحان دليل العلية ظاهرا فيحصل ظن ان العلم يمكن الفاعل وباشتمال الفعل على جهة مصلحة مع
الغفلة عن سائر الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكيم انما فعل ذلك الفعل لتلك الحكمة فيلزم والعلة الحكمة
انما حصلت فاذا حصل ذلك العلمان في افعاله تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى انما شرع الحكم لتلك المصلحة
يفيد ظن العلية الوجه الثاني في ان المناسبة يفيد ظن العلية بعد تسليم ان فعله ليس لغرض ان دوران الافلاك
وطلوع الكواكب وغروبها وبقائها على اشكالها واحوالها غير واجب لكن الله تعالى لما اجرى عادته على ابقائها على
حالة واحدة لا جرم يحصل ظن البقاء وكذا نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب
والاحتراق عند ملاقاة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت حصل ظن بتلازم العلم بالبقاء على نهجها والحاصل
ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانا نجد على ذلك انا لو تصفحنا نقول لما تأملنا الشرائع وجدنا
الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فان ذلك العلم بحصول احدهما يقتضي ظن حصول الاخر ولما انتفى
التنافي بينهما دل ان المناسبة دليل العلية لوجوب العمل بالظن لاجماع الصحابة عليه ووجوب اتباعه في احكام الشرع
كما اشتهر عنهم من تقدير حد الشارب ثمانين لقول علي رضي الله عنه انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري اقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه وحكمهم في
امامة ابي بكر بالظن وقياسهم العهد على العقد في الامامة وكقول ابي بكر في الكلالة برأيي وقول عمر اقول في
الجد برأيي وقضى فيه بآراء مختلفة والاعتراض ان يقول لم قلتم انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد قوله تخصيص
الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد من مرجح قلنا سواء ادعيت احتياج التخصيص الى مخصص او لم يدع لا يمكنك
القول بتعليل احكامه تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل العبد ان وقع منه تعالى استحال الكفر والمعصية اليه
فيتجه القول بانه لا يفعل الا مصلحة العبد وان وقع من العبد فان لم يتمكن من ترك المعصية مع ان القدرة
والداعي لو جبين لما من فعله تعالى كان قد فعل في العبد ما يوجب المعصية ويمنع عقلا انفكاكه عنها فلا يمكن القول
بانه تعالى يراعي مصلحة العبد وان تمكن من الترك فتقرير ترجيح احد الممكنين المرجح فان كان من العبد عاد
التقسيم وان كان منه تعالى فان وجب الترجيح عنده عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية فلا يراعي المصالح
وان لم يجب افتقر الى مرجح اخر فيتسلسل او ينتهي الى الوجوب لا يقال عند حصول المرجح يكون الفعل اولى
بالوقوع من غير انتهاء الى حد الوجوب لانا نقول لحصول الترجيح ولا حصول مع الاولوية ان كانا ممكنين فلنفرض
وقوعهما فنسبة الاولوية الى الترجيح والى اللاترجيح على السواء فاختصاص احدهما بالاولوية بالوقوع دون الثاني
ترجيحا لممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال فان القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل احكامه
تعالى بالمصالح واما مع عدم احتياج التخصيص الى المخصص فامتناع القول بتعليل افعاله واحكامه بالمصالح ظاهر
وايضا فان هنا ما يدل على امتناع تعليل افعاله بالمصالح وهو وجوه الاول انه تعالى خالق افعال العباد فلا يراعي
في افعاله المصالح وبيان الاول من وجوه الاول ان العبد لو كان موجدا لافعاله بالمصالح لكان عالما بتفاصيلها
واللازم باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعله واقع على كيف وكم مخصوصين مع جواز وقوعه على غيرهما ولا بد
لذلك الاختصاص من مخصص والا لزم القدح في اثبات الصانع انا المقتضي للعلم باختصاص حدوث العالم بوقت

وقوعه معينين مع جواز وقوع غيرهما فالتخصيص مسبوق بالعلم لانه عبارة عن قصد ايقاعه على ذلك الوجه
والقصد الى ايقاعه كذلك مشروط بالعلم بذلك الوجه لاستحالة قصد الغافل واما بطلان التالي فلان الفعل
يصدر من النائم مع عدم خطور شيء من التفاصيل بباله بل الغافل يفعل امورا كثيرة لا يعلمها كالبطو في
الحركة فانها ان كانت عبارة عن تخلل السكنات فالفاعل للحركة البطيئة يفعل حركة في بعض الاحيان وسكونا في
البعض الاخر مع عدم علمه بذلك وان كان عبارة عن كيفية قائمة بالحركة فكذلك اذ فاعل الحركة لا يعرفها
ثم ان ذلك البطوء مختلف فقد فعل عرضا مخصوصا في عرض اخر مع جواز ان يحصل سائر مراتب البطوء مع عدم
خطورها ببال فعلمنا انه قد يفعل ما لا يعلم فالعبد غير موجد الثاني ان مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه يمكن الا
مكان علة المقدورية فيجب وقوعه بقدرته تعالى لان قدرة العبد لو صلحت للايجاد وفرضنا ان كلا منهما اراد ايجاد
اجتمع على الفعل مؤثران مستقلان وهو محال لوجوبه مع المؤثر المستقل فيستغني لكل منهما حال احتياجه اليهما الثالث
لو اراد العبد تحريك الجسم حال ما اراد الله تعالى تسكينه وقدرة كل منهما مستقلة بالايجاد لم يكن وقوع احد المقدورين
اولى فاما ان يقعا معا وهو جمع بين الضدين او يرتفعا معا وهو محال لان المانع من وجود كل منهما وجود الاخر
المانع ما يحصل حال تحقق الامتناع فيوجدان معا حال انعدامهما لا يقال قدرته تعالى اقوى في الايجاد لانها اقوى لانا نقول
انها اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور لا يؤثر فيها قدرة العبد اما ان يتعلق بذلك المقدور فلا لانا فرضناه واحدا
فيستحيل فيه التفاوت فيستحيل التفاوت في التأثير فيه الرابع لو قدر العبد على مقدور ما لقدر على الجميع والتالي
باطل بالضرورة فانه لا يقدر على خلق السموات والارض فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المصحح للمقدورية الامكان
وهو واحد في الجميع فقد ثبت ان العبد غير موجب لافعاله بل الله تعالى فالمعاصي من فعله تعالى ومعلوم ان الغالب
على العالم الكفر والمعاصي فيمتنع القول بانه تعالى لا يفعل الا مصلحة العبد لا يقال انه تعالى الخالق لافعال العبد
لكن المكلف اختيار الايمان والكفر والله تعالى اجرى عادته بخلق ما يختاره العبد منهما فنشأ المفسدة اختيار المكلف
لانا نقول حصول اختيار احدهما ان كان من فعل العبد خاصة لم يكن الله تعالى فاعلا لجميع افعال العبد وان
كان من فعله تعالى توجه الاشكال الثاني ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان لزم الجبر وهو يمنع من رعاية
المصالح وان قدر فلا بد وان ينتهي الى مرجح من فعله تعالى يجب عنده الفعل فيلزم الجبر وهو يقدح في اعتبار
المصلحة الثالث ان التكليف بما لا يطاق واقع فيمتنع رعاية المصالح وبيان الاول من وجوه الاول انه تعالى كلف
بالايمان من علم كفره وصدور الايمان منه محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا الثاني ان كلفه حال استواء الداعي
الى الفعل والترك حال امتناع الرجحان حال الاستواء فقد كلف بالمحال او حال الرجحان والراجح واجب والمرجوح
ممتنع فلا يكلف بما لا يطاق لزم تكليف المحال لان ترجيح المرجوح جمع بين الضدين وترجيح الراجح تحصيل الحاصل الثالث
القدرة اذا حصلت في الفعل فالامر بايقاع الفعل في ذلك الزمان لزم المحال لانه اذا وجد المقدور في
ذلك الزمان فلو امر العبد تعالى بايقاعه في ذلك الزمان كان امرا بايجاد الموجود وان امره في الزمان الثاني لزم المحال
ايضا لانه اذا لم يتمكن في الزمن الاول كان امره بالفعل امر العاجز القادر لا يقال لم لا يجوز ان يكون الحال بايقاعه فيه حال
ثانية لانا نقول ان لم يكن للقول تاثير في وقوعه فهو زائد على الفعل لم يكن القول انه امر في الحال بايقاع الفعل
الثاني لانه حال في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمن الثاني بحيث يصير عنه الفعل فهذا الزمان لم يحصل الا
الاعلام فاما الالزام فانما يحصل في الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان الحاصل
زائدا يحصل في الزمن الاول فمقتضاه الاول به لزم كونه مأمورا بالشيء حال وقوعه وان لم يحصل الا في الثاني
عادما ذكرنا من ان الحاصل في الاول اعلام لا الزام والالزام انما يحصل في الثاني فيلزم ما ذكرنا من الامر بالايقاع
حالة الوقوع الرابع قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اخبر عنهم فيه

كانوا مأمورين بالايمان ومنه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه فقد امروا بتصديق الله تعالى في اخباره
عنهم انهم لا يؤمنون وهو تكليف بما لا يطاق الخامس فعل العبد انما يحصل اذا خلق الله فيه داعية اليه
الفعل واذا لم يخلق الفعل الكفر كان تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق السادس ان الامر بالمعرفة ان توجه حال المعرفة
لزم الامر بتحصيل الحاصل وان توجه حال عدمها استحال ان يكون عارفا بحاله كونه بحيث يستحيل ان يعرف من اسلما
توجه عليه الامر كان تكليفا بما لا يطاق السابع انه تعالى امر بالترك وهو غير مقدور لان معناه بقاء على العدم
الاصلي والعدم نفي محض والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض ولان التأثير في الباقي محال لا يقال الترك فعل
الضد وهو وجودي لانا نقول الالزام قائم لان الزاهد قد يأمر بترك الشيء الذي لا يعرف له ضد فلو امرنا
في ذلك الوقت بفعل ضده كنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرفه بعينه فيكون تكليفا بالمحال واذا ثبت تكليف ما لا يطاق
امتنع تعليل افعاله تعالى بالمصالح الرابع تخصيص خلق العالم بوقت معين دون ما قبله وبعده لا لغرض لانتفاء
الوقت والزمان قبل العالم بل ليس الا العدم الصرف ويستحيل ان يحصل فيه وقت يكون منشأ المصلحة واختص القدر
الخامس ان تقدير الافلاك والكواكب والعناصر والجبال والبحار بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون لمصلحة الخلق
تعالى بانه لو زيد او نقص [illegible] لا يتجزأ لم يتغير بسببه شيء من مصلحة العباد ولا منافعهم السادس انه خلق
الكافر الفقير بحيث يكون في الدنيا من اول عمره الى آخره في الآخرة يكون معذبا دائما مع انه تعالى يعلم في الازل انه
اذا خلقه وكلفه بالايمان لم يحصل من ذلك الا البلاء والمحنة فكيف يقال ان ذلك مصلحة له السابع انه تعالى خلق الخلق
وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ربما قتل بعضهم بعضا وجنى بعضهم على بعض وقد كان يقدر على خلقهم في الجنة ابتداء
وتغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة لا يقال انما فعل ذلك ليعطيه العوض ويكون لطفا للمكلف الآخر لانا نقول لو
اعطاه العوض ابتداء كان اولى ولا يحسن الايلام بزيد ليكون لطفا لعمرو الثامن الامتنان قائلون منهم من جعل افعال
العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم ان يكون خالقا للكفر والمعاصي وانواع الشرور مع اشتمال الحكم والمفاسد خلقها
ومنهم من قال انها مخلوقة للعبد وانها كانت مخلوقة له بواسطة خلق الله تعالى القدرة على ذلك وخلق القدرة التي
هذه الامور بلا يكون حكيما التاسع لو استلزم فعله الحكمة لما اماتت الانبياء وانظر ابليس ولما وجب تعليلا هل الا
فيها لعدم الحكمة فيما اعاش لو كان فعله لحكمة ومقصود فعند تحققها ان وجب الفعل كان الله تعالى مضطرا غير مختار
وان لم يجب لكن وجوده تارة وعدمه اخرى فان ترجح احدهما المقصود تسلسل وان كان لا لمقصود فالمطلوب الحادي
عشر لو كان فعله لغرض ومقصود فان كان ذلك المقصود قديما لزم قدم الصنع والمصنوع وان كان حادثا فان
توقف على مقصود تسلسل والا فالمطلوب الثاني عشر ان حكم الله تعالى كلامه وهو قديم والمقصود يستحيل ان يكون
قديما لاستحالة وجود قديم غير الله تعالى وصفاته واذا كان حادثا لزم تعليل القديم بالحادث وهو محال الثالث عشر
لو كان فعله لغرض فان كان فعله لذلك الغرض اولى من تركه لزم ان يستكمل بذلك الفعل وان لم يكن اولى امتنع
لعدم الاولوية الرابع عشر الحكم والمقاصد خفية وفي بعض الاحكام الشرعية بما يوجب الحرج في حق المكلف بالاطلاع عليها
والبحث عنها والحرج منفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس عشر ان وجه الحكمة مما يجب تأخره عن
شرع الحكم والمتأخر يمتنع ان يكون علة للمتقدم السادس عشر لو شرع الاحكام للحكم لكانت مفيدة لها قطعا لانه تعالى
قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعا فلو فعل ما فعل وقصد التحصيل بتلك الحكمة لكان الظاهر منه انه فعل على وجه يحصل به
الحكمة قطعا واكثر الاحكام من الزواجر وغيرها لا يفيد ما قيل انها حكم لها قطعا السابع عشر انه تعالى قادر على تحصيل الحكمة
من دون شرع الحكم فيكون توسط شرعه عبثا الثامن عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من يميل نفسه الى جلب نفع او دفع ضرر
والله تعالى منزه عنه التاسع عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من لو خلا فعله من الحكمة لحقه اللوم فكان عابثا والله تعالى
منزه عنه لانه يتصرف في ملكه كيف شاء فظهر بذلك انه ليس الغالب في افعاله تعالى رعاية المصالح فلا يغلب على الظن

احكامه بالمصالح كما لو راينا شخصا غالب افعاله عدم الالتفات الى المصالح ثم رايناه يحكم لا يغلب على الظن اشتمال ذلك
الحكم على المصلحة هذا في حق الانسان المحتاج الى رعاية المصلحة والاله متعال عن المصالح ثم راينا غالب افعاله لا يكون
مصلحة للخلق كيف يظن تعليل احكامه بالمصالح سلمنا ان افعاله تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا
الوجه فلم قلتم ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك في المثال المذكور وجب لحصول حقيقته والدوران انما يفيد
الظن ان لم يظهر وصف اخر في الاصل وقد وجد هنا لوجهين الاول انا حكمنا بذلك لتحقق الملك لعلها بل
طبعه الجلب المصلحة ودفع المفسدة وهو مفقود في حقه تعالى الثاني المعتبر ليس دفع عموم الحاجة بل دفع الحاجة
المخصوصة في عرف عادة الملك انه يراعي هذا النوع او ما ان تحصل لم ظن ان غرض الملك من هذا الفعل اما هذا
او ذاك وعادة الله تعالى في رعاية اجناس المصالح وانواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء حسنا عندنا وهو قبيح
عند الله تعالى وبالعكس وهذا المعنى يقطع لان يقبح شريعة موسى وعيسى عليهما السلام وتحسن شريعتنا والتفاوت
غير معلوم الا انه يظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه الاول ان افعاله
لو كانت لدفع حاجة العبد لارتفع جميع الحاجات لاشتراكها في اصل كونها حاجة وتباينها بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فما به المتباين لكل نوع من انواع الحاجة الذي هو القدر المشترك بين كل من الصور ثم كان
المسمى علة لشرعها يصلح ان يكون وافعاله لزم اندفاع كل الحاجات لكن اللازم باطل قطعا فبطل التعليل بالحاجة
الثاني تعليل احكامه تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل لان العبادات التي كانت في شرع موسى وعيسى عليهما السلام
كانت حسنة في ذلك الزمان وصارت قبيحة الان فلا يخلو اما ان يكون ذلك لانه حصل في ذلك الزمان شرط لم يحصل الان
او وجد الان مانع لم يكن موجودا في ذلك الوقت ولكن توقيف المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لمانع خلاف
الاصل الثالث الحكم لا يجوز تعليله بالحكمة لعدم انضباطها فيكون خفية والا بالوصف المشتمل عليها الا انه انما يكون
علة للحكم لاشتماله على الحكمة فيكون الحكمة علة لعلة الحكم وهو باطل فقد سلمنا استلزام شرع الحكم الحكمة لكن لا يلزم
ان يكون ما ظهر من المناسب علة ولو دل لزم كون اجزاء العلة المناسبة علة لجواز ان يكون جزء علة فلا يلزم
من وجوده في الفرع وجود الحكم وهذه الشبه اورد اكثرها الامام فخر الدين الرازي ثم اجاب بان افعاله تعالى
المصالح لما بينا والوجوه العقلية التي ذكرت لو صحت لقدحت في التكليف والكلام في القياس نفيا واثباتا فرع
على القول بالتكليف لكن مسموعة وما الفرقان المذكور بين الشاهد والغائب فانا نقيم في تعليل احكامه
عقلا تعليل احكامه تعالى بالمصالح ومن لا يوجبه لكن يفعل تفضلا واحسانا لم يقدح الفرق في قوله والمعارضات الثلاثة
الاخيرة منقوضة بتعليل افعالنا بالدواعي والاغراض فانها اتية فيها وحينئذ الامتناع الجمع باد نعم يفعل الا
وان شرع افعاله لمصالح واجاب غيره عن الاول بان القدرة انما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير والكفر وانواع المعاصي
والشرور راجعة الى مخالفة امر الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء سلمنا ان الجميع مخلوقة لله تعالى لكن لا
ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى يطرد ذلك في كل مخلوق بل انما ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه وذلك فيما
عدا الشرور والمعاصي ولا ندعي ذلك قطعا بل ظاهرا سلمنا الترجح للحكمة لافعاله مطلقا لكن لا نسلم امتناع ذلك فيما
ذكروه من الصور قطعا لجواز ان يكون لازمها حكم لا يعلمها سوى الرب تعالى وهو الجواب عن الثامن والتاسع وغيرهما
لان الكفر والمعاصي والظلم وغيرها من الافعال محققة ثابتة في الخارج فلا بد لها من موجد سواء اشتملت حقيقتها او
وذلك الموجد ان كان هو الله تعالى اشتملت حكمته وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهيه او شرعه ان لم يكن متعلق القدرة والتكوين امتنع
اللوم والتوبيخ على العبد وبطل التكليف والاعادة الاشكال وان لم يجب ملازمة الحكمة لافعاله فيما عدا الشرور لم يحصل الظن
برعاية هذه الحكمة لجواز الحاقها بالشرور في عدم مراعاتها او في نفسها او تجويز كون الشرور لحكمة وكذا المعاصي وانواع
الظلم والكفر يخرجها عن حقائقها وهو غير محل النزاع بل الحق في الجواب ان يقال لا نسلم استناد الافعال اليه تعالى والتاني

فيلزم الفعل العلم مفصلا بل ولا مجملا فان العلل مؤثرة وفاعلة لاثارها مع انتفاء الشعور ثم الفاعل
بالقصد لا بد وان يكون عالما لكن لا يجب التفصيل في علمه بل الشرط تعلق العلم بما تعلق به الاختيار والاختيار
انما يتعلق به على الاجمال لا التفصيل فان تعلق به على التفصيل وجب فيه العلم كذلك وقدرة العبد مع قدرة الله
تعالى لا يستلزم وقوع الفعل بهما لعدم استلزام القدرة التاثير ومنع عدم الاولوية لامكان تخصيص اسناد
الوقوع الى الله تعالى لانه اقوى وهذا دليل احده الاشاعرة من المتكلمين فالوجه لانه هناك يمشي ولا يمشي
هنا ولا يلزم من قدرته على شيء عموم قدرته ولا يلزم من الوجوب المستند الى مجموع القدرة والداعي الجبر على ما
سلف ووجوب المعرفة عقلي والترك مقدور وهو اما نفس الا يفعل او ان يفعل الترك وفي الرابع نظر لان
المصلحة التي توقف على حصول وقت كان الوقت نفسه لا بد في وجوده من المصلحة ولا يفتقر الى وقت اخر وفي الخامس
نظر لان حفظ المصلحة لا يستلزم عدمها وكذا المفسدة فجاز ان يكون زيادتهما لا يعتري مفسدة وعدمها مصلحة وفي
اجيب عن السادس والسابع بان الحكمة في هذا ان كانت ممتنعة لم يلزم انتفاؤها فيما هو ممكن فيه وان كانت جائزة
امكن وجوبها ونحن لا نطلع عليها والحق في الجواب ان خلق الكافر مصلحة فانه لا يجاب لا نزاع في انه مصلحة وكذا الا
والتكليف فانا الفنا لكلفنا المعصية المستلزمة لذاتها العقاب لم يخرج الحسن بسبب من حسنه وعن العاشر ان وجود الفعل
وان توقف تحقق الحكمة غير الجبر بل هو كتعلق القدرة والارادة بوقوع ذلك فانه لا يكون مضطرا بل مختارا وعن
الحادي عشر ان المقصود حادث ولا يفتقر الى مقصود اخر فانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى مقصود
اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان يفتقر الى مقصود فذلك المقصود هو نفسه لا غير فلا تسلسل
وعن الثاني عشر ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم بل الكلام بصفة التعلق فكان حادثا ولو كان الحكم قديما والعلة حادثا
فانما يمتنع تعليله لو كان موجبا للحكم وليس كذلك بل انما بمعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على القديم والمعنى
الباعث والمانع في تجويز كونه متاخرا ويمكن حكم الله تعالى القديم لاجلها سيوجد من المقصود الحادث وفيه نظر فان
الحكم لو كان حادثا وهو مضروب بان الخطاب من الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين كان صفة الله تعالى لها قديمة وهو محال
وعن الثالث عشر ان العرض انما يحصل بتركه لكن بالنظر الى المخلوق وفيه نظر فان هذا العذر انما يصح من المعتزلة لا من
عند الاشاعرة في نفي الغرض على هذا الحرف فلا يجوز لهم ذلك والا لبطل اصل مذهبهم وعن الرابع عشر ان العرض لا
يمنع الحرج في تعليل الاحكام بالحكم المضبوطة بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في معرفتها ولذا كان
في استخراج ذلك نوع حرج لكن فيه فائدة وهي زيادة الثواب وعن الخامس عشر ان المتاخر يجوز ان يكون غاية كما في
العلل الغائية متاخرة في الوجود وان كانت متقدمة في الماهية وعن السادس عشر يجوز ان يكون المقصود من شرع
الحكم حصول الحكمة ظاهرا لا مطلقا وعن السابع عشر بامكان ان يكون حصول الحكمة بطريق شرع الحكم محالا فلا يكون
مقدورا ولا يستلزم العجز سلمنا الامكان والقدرة عليه فلا يلزم ان يكون شرع الحكم عبثا مع حصول الفائدة
به وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق اخر وعن الثامن عشر بمنع ما ذكروه في رعاية الحكمة انما نطلب من فعل من
لو وجدت الحكمة في فعله لم يكن متعاليا وانما في الغالب وعن التاسع عشر بان ما ذكروه انما يلزم في حق من يجب
مراعاة الحكمة فيه والله تعالى ليس كذلك وفيه نظر لما بينا من المنافاة بين ذلك وبين التعليل في القياس بل الحق في
الجواب ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو اخل بالحكمة لحقه الذم لكن لما امتنع لحوق الذم له من حيث الحكمة امتنع اخلاله
بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا على الاخلال واعلم ان التحقيق يقتضي ان هذا الطريق لا يصلح لاثبات العلية
الا على رأي الاشاعرة فظاهر لامتناع تعليل افعاله تعالى عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك القول بان
الله تعالى حكم في الاصل بكذا لاجل كذا واما على رأي المعتزلة فلان جهات المصالح انما تقتضي الايجاب عليه تعالى لو خلا
الفعل عن مفسدة ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها

فجاز ان يشتمل التعليل بما ذكروه على نوع مفسدة فلا يفيد العلم نعم ويمنعه ما قلناه من بطلان
الاصح النص على العلية **البحث الخامس** في المؤثر وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول دون وصف
اخر ويكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ
الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون البنوة لانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي
هو رفع الحجر وكقولهم انا قدمنا الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الميراث فينبغي ان يقدم في ولاية النكاح لانا نعلم
ان الاخوة من الابوين لما اثرت في التقديم في الارث اثرت في التقديم في النكاح لانا نقول بينهما ذلك المناسبة
او بان لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى فهذا الطريق لا يتمشى الا بطريق المناسبة والسبر **البحث
السادس** في الشبه وفيه مطالب الاول في ماهيته اختلف الناس في تفسيره مع ان اسم الشبه وان اطلق على
الحاق الفرع بالاصل بجامع يشبهه فيه فقال قوم انما يرد الفرع فيه بين اصلين ويجد فيه المناط الموجود في
كل واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي اكثر من الاوصاف التي بها مشابهته للاخر فالحاقه بما هو اكثر
مشابهة هو الشبه كالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان النفسية
وهو مشابه للحر فيها ومقتضاه عدم الزيادة على الدية والمالية وهو مشابه للدابة ومقتضاه الزيادة الا انه مشابه
للحر في الادمية واستحقاق الثواب والعقاب ومشابهته للدابة في كونه مملوكا مقوما في الاسواق فكان الحاقه بالحر
لكثرة مشابهته اولى وليس هذا بشبه لان كلا من المناطين مناسب وما ذكر من كثرة المشابهة ان كان
فهو من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه عن المناسب وان افتقر الى نوع ترجيح وقسم اخر
بما عرف فيه المناط قطعا غير انه مفتقر في احاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل
واجب لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا بشبه فان الكلام مفروض في العلة الشبهية والنظر هنا انما
هو في تحقيق الحكم وهو الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص ورد بان الواجب هو الاشبه لانا في
المثل ومعلوم ان الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولا على الاشبه كيف وهو مقطوع به والشبه مختلف فيه
وكيف يكون المتفق عليه هو المختلف فيه ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال الا ان
احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه كاللعان الموجود فيه لفظ الشهادة واليمين وليستا محققتين
لان الملاعن مدع فلا يقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وان كان اقرب مما تقدم الا انه متى غلب احد المناطين
ظهر مناسبة الملائمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه خارج عن التعليل بالمناسب وقال القاضي ابو بكر الشبه وصف
ان كان مناسبا للحكم بالذات سمي المناسب وان لم يكن مناسبا بالذات كان مستلزما للمناسب بالتبع وهو الشبه
كتعليل التحريم بالرائحة الغامرة المستلزمة للشدة المطربة وان لم يكن مناسبا بالذات كالدوران والمستلزم للمناسب بالذات
فهو الطرد ويجعل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن بما يستلزم ما يناسب
وقال قوم الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك
الحكم واما ان لا يكون كذلك والاول الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث
علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه
اقوى من ظن استناده الى غيره والشافعي يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو تردد الفرع بين اصلين
فان كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به فاما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في
الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر وسائر المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية
في الصلاة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والوجوب لانه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم او مستلزما لما هو علة
له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة او في الاحكام ومنهم من فسره بما توهم المناسبة من غير اطلاع عليها الا

الوصف المعلل به اما ان يظهر المناسبة لو توقف من هو اهل المعرفة المناسبة عليها وذلك بان يكون ترتيب
الحكم على وفقه مما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المتقدمة ولا هو المناسب وان لم يظهر فيه المناسبة بعد
البحث التام ممن هو اهله فاما ان يكون مع ذلك لم يلتفت من الشرع الالتفات اليه في شيء من الاحكام او عرف
والاول الطردي لعدم الالتفات اليه كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه
فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوها
وان كان الثاني فهو الشبه وذلك لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء
مناسبته وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فهو مشابه للمناسب
في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه ومشابه للطردي في عدم الجزم بظهور المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب
والطردي منحط عن الاول ومرتفع عن الثاني مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز
بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر
الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة واقرب
الاصطلاحات الاخر وهو الذي ذهب اكثر القائسين اليه ثم يتلوه في القرب قول القاضي **المطلب الثاني** في ان الشبه
ليس بحجة هذا القاضي ابي بكر لوجهين الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي مردود بالاتفاق وان
كان مناسبا خرج عن كونه شبها الى كونه مناسبا وهو مقبول عند القائسين اجماعا الثاني المعول في العلية على القياس
واثباته على عمل الصحابة ولم يثبت منهم التمسك بالشبه واعلم انا لما بينا ان المناسبة لا تصلح دليلا على العلية فالشبه اولى
وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد ظن العلية لانه لما استلزم العلة كان الاشتراك فيه يفيد الاشتراك في العلة
وعلى التفسير الاخير لما ثبت احتياج الحكم الى علة فهي اما هذا الوصف او غيره ثم رأينا جنس هذا الوصف اثر في
جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل ميل القلب الى اسناد الحكم الى هذا الوصف اقوى
من ميله الى اسناده الى غير ذلك الوصف والاشبه الظن ويجب ان يكون حجة لوجوب العمل بالظن واعترض على الاول
بمنع ان الوصف لو لم يكن مناسبا بل اذا كان مستلزما للمناسب وعرف بالنص تاثير الجنس القريب منه في الجنس القريب
لذلك الحكم لم يكن مرجحا فانا انما نمنع حصول الظن بالتعويل في اثبات هذا النوع من القياس على عموم فاعتبروا او
على انه يجب العمل بالظن وفيه نظر فانا قد بينا ان المناسب ليس بعلة فكيف ما لا يكون علة للعلة ومنع احتياج
كل حكم الى علة والا تسلسل سلمنا لكن يمنع الحصر لامكان ان يكون العلة مجموعها سلمنا لكن جاز ان يكون العلة مجموعها
سلمنا لكن جاز ان يكون العلة حدوثه ثابتة احدهما سلمنا لكن جاز ان يوجد مانع في الفرع او عدم شرط في الاصل **البحث السابع**
في الدوران وهو ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة واحدة كالعصير لما انتفى الاسكار
عنه او لا انتفى التحريم ولما حدث وصف الاسكار فيه حدثت الحرمة فلما زال السكر وصار خلا زال التحريم او في صور
متغايرة وهو غير دال على العلية عند الاشاعرة وقال المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال اخرون انه يفيد ظن العلية والحق
الحق الاول لوجهين الاول ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فلا يفيد شيء منها كذلك وبيان الاول من وجوه
الاول ان العلة والمعلول متلازمان فالدوران يشترك بينهما والعلية غير مشتركة الثاني الفصل مساو للنوع
فالنوع اذا وجب حكما فالدوران كما حصل مع النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع انه ليس علة الثالث
العلة كما يوجد الحكم معها فقد يوجد مع شرطها المساوي وجودا وعدما مع انه ليس بعلة اجماعا الرابع المعلولات
المتساوية يكون كل منها دائرا مع الاخر وجودا وعدما ولا علية بينها الخامس الجوهر والعرض متلازمان ولا علية للاستحالة
وكذا ذاته تعالى وصفاته وكذا صفاته بعضها مع بعض السادس المضافان متلازمان وجودا وعدما مع انتفاء العلية
لاستلزامها تقدم العلة السابع المكان والمتمكن والحركة والزمان متلازمان مع عدم العلية الثامن الجهات الست

لا ينفك بعضها عن البعض مع انتفاء العلية التاسع علمه تعالى دائم مع كل معلوم وجودا وعدما فان الكائنات
جوهر علمه جوهر وكذا اذا لم يكن جوهرا نعلم انه غير جوهر مع انتفاء العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه
بالشيء على ما هو به فان لم يكن المعلوم في نفسه واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فتعلق العلم
به على ذلك الوجه مشروط بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه مشروطا بعلمه به لزم الدور فيستحيل
ان يكون المعلوم علة للعلم لان علم الله تعالى صفة واجبة فلا علة لها ثم ان علمه تعالى واقع بالاشياء حتى
المعلومات هنا دورانات لا الى نهاية لها بدون العلية العاشر الاعراض عند الاشاعرة غير باقية كالالوان والاشكال
يحدث شيئا فشيئا فحين عدم اللون والشكل فنيت الالوان والاشكال وغيرها من جميع الاعراض من جميع الاجسام
وحين حدث فيه لون وشكل حدث سائر الاعراض في جميع الاجسام فقد حصل دورانات كثيرة من دون علية
الحادي عشر الفلك بل كل جسم اذا تحرك تحركت جميع اجزائه بحركة كل جزء انما حدثت عند حدوث حركة جميع الاجزاء
وحين كانت حركة تلك الجزء معدومة كانت حركات سائر الاجزاء معدومة فقد حصلت دورانات كثيرة بدون
العلية الثاني عشر كل حيوان يتنفس ومعلوم ان تنفس كل واحد مقارن لتنفس الاخر ومتاخر عنه في ...
به فقد حدثت هذه الدورانات بدون العلية الثالث عشر الحكم كما دار مع الوصف المفروض علة كذا دار مع
تعينه وجودا وعدما وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان وكل ذلك لا يصلح للعلية لانها عدمية الرابع عشر
المعلول ... كل منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما وكذا لوازم المعلول ولوازم العلة كالاجزاء المخصوصة المعتبرة
بالشرع بالخمر الموجودة عند وجودها المعدومة عند عدمها مع انتفاء العلية في جميع ذلك وبالجملة فالكلام في ذلك
غير منحصر ولما انفك بعض الدورانات عن العلية انتفى لزومها لانه لما انفك بعضها عن العلية فان استلزم البعض
الاخر العلية فاما لذاته وهو محال والا لزم الترجيح من غير مرجح لوجود الذات في موضعين واما لغيره فلا يكون
الدوران بنفسه مقتضيا للعلية بل مع شيء اخر والمجموع المركب من شيئين مغاير لاحدهما الثاني وهو الذي عول
عليه المتقدمون في القدح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف اجماعا والانعكاس غير معتبر في العلل الشرعية
فاذا كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع كذلك واعترض على الاول بانا لا نوجب ظن العلية من مطلق الدوران بل بشرط
عدم دليل قادح في كونه علة وعلى الثاني لا يلزم من عدم افادة كل واحد ظن العلية عدم افادته في المجموع لان
المجموع قد يخالف الاحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد العلية وعدم دليل القدح لا يستلزم دليل الاثبات
المجموع وان خالف الاحاد لكن العلية هنا مستندة الى مطلق الدوران لما تقدم والخصوصيات لا اثر لها بالعلية
واحتجوا بوجهين الاول هذا الحكم لا بد له من علة فاما هذا الوصف وهو المطلوب او غيره فان كان موجودا قبل
هذا الحكم لزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل وان لم يكن فالاصل بقاؤه على ما كان فيحصل الظن انه غير علة فاذا
حصل الظن ان غيره ليس بعلة حصل الظن ان العلة هو لا يقال الحكم كما دار مع هذا الوصف وجودا وعدما كذلك دار
مع تعينه وخصوصية المحل فيكون للعلية ... في ذلك المحل معتبرا في العلية وهو يمنع التعدية لانا نقول
التعين امر عدمي ... سائر التعينات ... الذوات في كونها تعينا ويمتاز
عنها بالخصوصية فيكون للتعين تعين اخر ويتسلسل وحصول الوصف في المحل لو كان وجوديا لكان وصفا لذلك
الوصف فيكون وصفا للوصف ... ويتسلسل واذا كان التعين والحصول في المحل عدميين استحال
كونه علة لان قولنا انه لا علة نقيض قولنا انه ليس بعلة وهو عدمي ... وصفا للعدم
لا يكون موجودا ونقيض العدمي ثبوتي فالعلية ثبوتية فلا يصح وصف المعدوم بها لامتناع قيام الموجود بالمعدوم
ويستحيل ان يكون جزء علة لانه مع حصول غيره من الاجزاء ان حصلت العلية فسائر الاجزاء من دون العدمي علة تامة
فلا يكون العدمي جزءا وان لم يحصل وحصلت بحصوله فالعلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فجزء العلة علة تامة لعلية

لعلية العلة وقد تقدم بطلان كون العدم علة الثاني بعض الدورانات يفيد ظن العلية لان من دعي باسم
يغضب ثم ترك الغضب مع الدعاء بغير ذلك الاسم حصل هنا الظن استناد الغضب الى الدعاء بذلك الاسم وذلك الظن
حصل من الدوران ولذا ان الناس يعللون به فيقولون رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة وبعدمه اخرى فيكون كل الدوران
كذلك لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية ولا يحصل بين الدورانات الا بعد اشتراكها في
الظن وفي الاول نظر من وجوه الاول يمنع تعليل كل حكم على ما سبق والا لزم التسلسل الثاني منع الحصر لجواز ان يكون
العلة المجموع او جزئيات احد القسمين الثالث التخلف ... خلاف الاصل ايضا الرابع التخلف يلزم لو كان
السابق علة تامة اما اذا كان جزءا او مشروطا بتجدد حالة الحكم فلا الخامس التقسيم وارد في هذا الوصف فانه لو كان
سابقا لزم التخلف وان كان مقارنا لم يكن ثابتا اولا فلا يكون علية ثابتة لاصل البقاء السادس التعين جزء من
الوجود فلا يكون عدميا السابع منع الاشتراك المعنوي بين التعينات الثامن يجوز اشتراكها في كونها تعينات في
اعتبار ... فلا تسلسل التاسع لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل عدم ما فله خصوصية فجاز تعليل العلية به لانه
اعتباري ايضا والا لزم التسلسل وكذا حصول الوصف في المحل العاشر كما ان قولنا ليس علة عدمي لاتصاف العدم
به كذا قولنا انه علة والعدمي في نقيض العدمي ثبوتي لجواز الانقسام الحادي عشر لا يلزم من توقف العلية على حصول
الجزء العدمي كونه علة تامة فيها وفي الثاني نظر لان لقائل ان يقول المستدل بانه تعالى شارك الحيوان في جنس
اعتقاد مشاركته في جميع صفات الالهية البحث الثامن في السبر والتقسيم اعلم ان التقسيم ان كان منحصرا في طرفي
النقيض كان حقا كما تقول الحكم اما معلل او لا وان كان معللا فاما بالوصف الفلاني او بغيره ويبطل الاقسام
الا التعليل بالمدعى وهذا هو المعول عليه في معرفة العلل العقلية وقد يجيء مثل ذلك في الامور الشرعية كما في
الاجماع على ان حرمة الربوا معللة وعلى انحصار علتها في المال او القوت او الكيل او الطعم ثم تبطل الثلاثة الاول فيتعين
الرابع واما التقسيم الذي لا يدعى الحصر فيه فانه يكون منتشرا كما اذا لم يقع الاجماع على ان الحكم اما معلل او لا والثاني باطل
لانه خلاف المعتاد ... من ان الحكم لا يخلو من علة اما على جهة الوجوب كما يقوله المعتزلة او على جهة الامكان كما يقوله
الاشاعرة وبتقدير جواز خلوه عن العلة يكون الحاق على خلاف الغالب لما عرف من شرع الاحكام وهو يدل ظاهرا
على تعليل الحكم فتلك العلة اما ظاهرة او خفية والثاني باطل والا لكان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجوه الاول اثبات
الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن الثاني الحكم اذا كان معقول
المعنى كان على وفق المالوف من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات
العرفية الثالث اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع في القبول وكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع
من شرع الحكم فكان اولى ولما كان لا بد من علة ظاهرة فاذا قال الناظر بحثت فوجدت محل الحكم قد اشتمل على وصفين
او ثلاثة مثلا ولم اطلع على ما عداه والاصل في الاشياء العدم ثم ان الوصف الفلاني غير صالح للتعليل وكذا الوصف الاخر
فتعين المدعى والاعتراض من وجوه الاول كل حكم معللا والا لزم التسلسل فلم لا يجوز ان يكون هذا الحكم من قبيل الاول
الثاني سلمنا العلية لكن نمنع الحصر لا يقال لو وجد وصف اخر لعرفه الفقيه الباحث لانا نقول لعله قصر في البحث والسبر
لكن عرف وصفا اخر وستره ترويجا لكلامه الثالث سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ولئن دل
على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود وصف اخر وراء المذكور وحينئذ
لا يجوز ... المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم الرابع سلمنا الانحصار لكن لا نسلم فساد ما عدا الخامس سلمنا فساد المفردات
فلم لا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلاثة منها علة واحدة سلمنا فساد جميع الاقسام مفردا ومركبا الا المدعى لكن يجوز انقسامه
الى نوعين ويكون العلة احدهما وهذه الاسولة كلها ترجع الى منع الحصر واستدلوا على الحصر بوجهين الاول المناظر
لو ... فلو اجتهد الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور وقد غلب على ظنه انه لا ... الا الواحد فلا بد

وان يحكم قلبه بربط ذلك الحكم بذلك الوصف ويكون ظنه اقوى من ظن من ربطه بغيره والظن يجب العمل به
واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون كذلك في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ الحكم الثاني
جميع الاوصاف كانت معدومة وكانت بحيث يصح عليها انها لا توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان
هذا القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا هذا القدر قوله لا نسلم فساد سائر الاقسام
قلنا يمكن افسادها بجميع المبطلات للعلية كالنقض وعدم التاثير وغيرهما ولا يمكن افسادها بعدم المناسبة لا...
عن الاول ... ما بقي من هذا القسم ولعل ... ذلك ببيان مناسبته ولو بين ذلك لاستغنى عن طريقة
السبر لدلالة المناسبة والاقتران على كون المعنى علة واعلم ان طرق الحذف اربعة الاول ان يبين المستدل ان
الوصف المدعى كونه علة قد ثبت الحكم في صورة بعينه دون الوصف المحذوف ويسمى الالغاء وهو يشبه
نفي العكس الذي ليس بمقبول ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المدعى كونه علة فانه لو ثبت دونه ...
دون الغاء المستبقى ايضا في ... استقلال المستبقى بالتعليل ومع ظهور ذلك يمتنع ادخال الوصف المحذوف في
في اصل التعليل لانه يلزم من الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله وهو باطل واعترض
بان دعوى استقلال الوصف المستبقى في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف
المحذوف غير صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافيا في التعليل بدون تضعيف ... لبيان
استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس ولم يكن الى البحث والسبر حاجة وكذا غيره
من الطرق فلا بد من بيان الاستقلال ونفي كون الباقي جزء علة بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وحينئذ
ذلك ان شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان بين الاستقلال في صورة الالغاء بالبحث
والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار ويمكن ان يكون اصلا لعلته ...
ان الاصل الاول لا حاجة اليه فان المصير الى الاصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار الا بذكر صورة اخرى مستقلة بالاعتبار
ويمكن ان يكون اصلا يكون تطويلا بغير فائدة وان بين الاستقلال بطريق اخر لم يسمع هذا ...
وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق اخر وهو ممتنع في مقام النظر ويسمى بنفي العكس الثاني
اثبات الحكم بعد انتفاء العلة الثالث طرح الحذف اما مطلقا وهو ان يكون ما يحذفه من جنس ما عهد من الشارع عدم
الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان يكون ما يحذفه من جنس ما الف من
الشارع عدم الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم كقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه
يمكن تقرير مناسبة وصف الذكورة وسراية العتق غير انا ما عهدنا من الشرع عدم الفرق بين الذكورة والانوثة
في احكام العتق الغينا صورة الذكورة فيه دون بقية الاحكام الثالث عدم ظهور المناسبة في الوصف المحذوف للحكم
المعلل ويكفي المناظر ان يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام مما يوجب الظن بعدمه فان
عارض المعترض وقال بحثت في الوصف المستبقى فلم اجد فيه مناسبة فيلزم الغاؤه بعين ما ذكرتم فان بين المستدل المناسبة
فيه فقد انتقل في اثبات العلة من طريقة السبر الى طريقة المناسبة وهو قبيح عند اهل النظر وان لم يبين ذلك لم يكن
الوصف المعترض بالحذف اولى من وصف المستدل فيقول انه كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل من الوصفين
لم يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف وقدح المناسبة في المستبقى لكونه مانعا لما سلمه ولا يجب
على المستدل بيان المناسبة في الوصف المستبقى وان لم يسبق من المعترض تسليم ذلك فللمستدل ترجيح سبره على سبر
المعترض بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور والتعدية افضل من القصور البحث التاسع في الطرد وهو
عبارة عن الوصف الذي لا يعلم مناسبته ولا استلزامه المناسب الجامع للحكم الوصف في جميع الصور المغايرة للمتنازع
فيه وهذا هو معنى الاطراد وبالغ بعضهم فيه فقال اذا وجد الحكم مقارنا للوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية في ...

والحق انه لا يدل وان كان لا انا لما تقدم من ان الشيئين قد يتلازمان ولا علية بينهما كالجوهر والعرض وكالحدود
والمحدود وكالمضافين ولان الاطراد كون الوصف بحيث لا يوجد الا وقد وجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت
ان الحكم حاصل معه في الفرع فلو توقف معرفة ثبوت الحكم في الفرع على كون الوصف علة وبيننا عليته بكونه مطردا لزم الدور
واما التفسير الثاني فانه لا يدل ايضا لعدم الدلالة لترجع ان تجويزه يفتح باب الهذيان كما يقال في ازالة النجاسة بالخل مايع
لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكقول بعضهم في مسألة المس طويل مشقوق فلا ينقض
الوضوء بمسه كالبوق وايضا تعيين الوصف للعلية من دون باقي الاوصاف تحكم محض وتشه في الدين وهو باطل لقوله
تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات احتج القائلون بالعلية على التفسير الاول بان
عادة الشرع الحاق النادر في كل باب بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم
رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم وبانا نحكم بجلوس القاضي في الدار التي بابها ...
على بابها للعادة اقترانها في سائر الصور باقترانها هنا وفيه نظر لمنع ان الحاق النادر بالغالب في مثل ذلك لازم بل
مطلقا فان اكثر العمومات مخصوصة والاستدلال بفرس القاضي استدلال بالعلة الموصلة للقاضي على المعلول وهو
وصوله قالوا الدوران الا الاستدلال بالمصاحبة في كل الصور على العلية بل فيما عدا الفرع وفيه نظر لان المصاحبة لو دلت
على العلية لدلت في صور المصاحبة والشرع لم يثبت فيه واعتقد ... انفكاك العلية عن الاطراد في بعض الصور بعدم
قدحه في التعليل كالغيم الرطب الدال على العلية ظاهرا وفيه نظر فان دلالة الغيم على نزول المطر ليس لاجل المقارنة بل
باعتبار ان الغيم الرطب له صلاحية التاثير ولم يوجد غيره فيظن انه سبب واذا وجد ظن وجود معلوله واما التفسير الثاني
فاعتمد ... النقض بان مجرد المقارنة يفيد ظن العلية بشرط عدم خطور وصف اخر هو اولى بالرعاية لكن هذا الشرط
ساقط عن المعلل لان نفي المعارض ليس من وظيفته والتمثيل بالدهن انما بطل بحصول العلم الضروري بوجود وصف اخر
هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا ان لزوجة الدهن غير مزيلة للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى
بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة على جنسه ولا يكفي في القدح في مثل التعليل خطور وصف اخر بالبال لان ذلك الوصف
الاخر ان لم يكن متعديا الى الفرع كان ما اعتبرناه اولى للامر بالقياس ومن ضرورته تعليل حكم الاصل بعلة متعدية
الا ان يذكر الخصم وصفا اخر لهذا الحكم لا يمنع من كونه متعديا الى فرع اخر فحينئذ يحتاج المعلل الى الترجيح وان كان متعديا
الى الفرع لم يضر لان المراد من العلة هنا المعرف وقيام معرف اخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وفيه نظر لان
مجرد المقارنة لو دل على العلية لزم الدور او الترجيح من غير مرجح او تخلف المدلول عن الدليل وهو على خلاف الاصل
ظن العلية انما يحصل لو ظن انتفاء غيره من الاوصاف المانع تجويزه فلا والمعلل انما ينهض لاثبات المدلول ولا يتم الا بنفي
المعارض وابطال مثال الدهن لا يقتضي ازالته ... لامكان غيره من الاوصاف والامر بالقياس لو سلم فانما يتم مع وجود
الشرائط التي من جملتها التعليل بالوصف المتعدي فلا يجوز جعله مقدمة في الحكم قال الغزالي ونعم ما قال المعنى الطردي
عن معنى واحد هو النقض وذلك لا يقتضي صحة التعليل وهو كقول القائل ... الا ما لا دليل يفسد دعوى ...
يعارضه انه جاهل لانه لا دليل يفسد دعوى جهله والحق انه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل
العلم بل يتوقف فيه الى ظهور الدليل وكذا الصحة والفساد وقولكم يثبت حكمها بمجرد ... كونها علة غلط لان قولكم يثبت
حكمها اضافة لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها علة فاذا لم يثبت لم يكن حكمها بل كان حكم علة واقترن بها والاقتران
لا يدل على الاضافة فقد يلازم الخلوق وطعم يقترن بالتحريم ويطرد وينعكس وليست العلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران
الاحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة فنصب العلة مذهب يفتقر الى دليل كوضع الحكم وكما لا يكفي في اثبات الحكم
انه لا نقض عليه ولا مفسدة بل لا بد من دليل فكذا العلة البحث العاشر في تنقيح المناط قال الغزالي الحاق المسكوت
بالمنصوص قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا تاثير

لنفي الحكم فيشتركان في الحكم وتسميه الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وهذا يمكن ايراده على وجهين
الاول ان يقال هذا الحكم لابد له من مؤثر فاما المشترك او المميز والثاني باطل لان الفارق ملغى فيثبت انه المشترك
فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم وهذا وان كان جيدا الا انه استخراج العلة بالسبر والتقسيم من غير تفاوت الفقه
الثاني ان يقال الحكم لابد له من محل وليس المحل احد المحلين بل المشترك فاذا حصل في الفرع ثبت الحكم فيه مثل ما يقال
بالاكل من الافطار بالوقاع ملغى فالمحل هو الفطر فاين حصل مسمى الفطر وجب حصول الحكم وهو ضعيف لانه يلزم
ثبوت الحكم في الفطر بشرط في كل مفطر فانا نصدق هذا الرجل طويل لصدقنا الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل
ولا يلزم من صدق قولنا الرجل طويل صدق رجل طويل وكذا هنا وفيه نظر فان صدق الرجل طويل لا يعني به ان
المحل مطلق الرجولية بل الرجل المخصوص وكون الرجل من حيث هو جزء من هذا الرجل لا يقتضي اتصافه به
الخاص لان اتصاف الوصف بالخصوصية **البحث الحادي عشر** في بقايا مسائل من هذا الباب الاولى قال بعضهم الدليل على
ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن فساده وهو باطل لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن
التصحيح دليلا على الافساد بل ههنا وقيل انا لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليل فساده لزم اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو
لم نثبت كل ما لا نعرف دليل على صحته لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له وهو حق الثانية قال بعضهم هذا القياس تسوية بين حكم
الاصل وحكم الفرع فيدخل تحت الامر بالاعتبار ويقال هذا تسوية بين الاصل والفرع فيدخل تحت الامر بالعدل وهو
ضعيف لان اقصى ما في الباب عموم اللفظ في هاتين الايتين وتخصيص العموم جائز بالاجماع ورجوع السلف على انه لا دلالة
دلالة على تعيين الوصف للعلية الثالثة قال ابو حنيفة مسح الراس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح
المانع ان يتبع الحكم في اصل معلل بكونه مسحا بل لعله تعبد ولا علة له او معلل بمعنى اخر سلمنا سلمنا لكن لم قلتم والنزاع
وقع في علة الاصل وهو ان مسح الخف لم لا يستحب تكراره او يقال انه معلل لا بذلك وان تكراره يؤدي الى تخريق الخف
الشافعي يقوله يستحب تثليثه الا انه يعني التكرار لانه اصل يؤدي بالماء فيتكرر كالاعضاء الثلاثة الرابع تحقيق المناط هو
النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في القبلة فانها
وجوب استقبالها وهي معرفة بالايماء في قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه مظنون
بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط فكما في الشدة المطربة التي هي مناط تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في
النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع واما تنقيح
فيما اذا علمت بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف
ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد بطريقه كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه كان من الله
بالنص غير انه يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد بان
يبين ان كونه اعرابيا وشخصا معينا او ذلك الزمان وغير ذلك من كون الموطوءة زوجة وامراة معينة وشبهها من
في الثاني بابيا بعد من الالحق بتعدي الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهو مكلف صائم وهذا دون الاول وان
اعترف به بعض منكري القياس واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع
دون علته كالاجتهاد في كون الشدة علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه وهذا دون النوعين السابقين ولذلك انكره
الشيعة والظاهرية وبعض معتزلة بغداد **الفصل الرابع** في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وفيه مطالب
الاول انه اختلفوا في جواز تخصيص العلة فذهب اكثر الشافعية الى ان وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة
ومذهب الاكثر الى ان علة الوصف اذا ثبت بالنص لم يقدح التخصيص فيه وان ثبت بالاستنباط قال اكثر الحنفية
وبالك واحمد يجوز تخصيصها ومنع منه اخرون وقال الاخرون ان علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة والعدول لكن ان
كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح

لا يقدح ايضا وقيل العلية ان كانت قطعية لم يتخلف الحكم منها بغير دليل ولا بد ليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين
ولا بظني فلا تعارض القطعي وان كانت ظنية فان كان التخلف في معرض الاستثناء كتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة
عن العلة الموجبة له وهي تماثل الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع من التمر وتخلف وجوب الغرامة على مباشر الجناية
في باب ضرب الدية على العاقلة وتخلف حرمة الربا مع وجود الطعم في العرايا لم يقتض بطلان العلة وهي حجة فيما
عدا المستثنى سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لان الدليل من النص والاستنباط قد دل على العلية وتخلف
الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء من قاعدة القياس مقرر لصحة العلة لا ملغ لها وان كان التخلف لا في عرض الاستثناء
فالعلة ان كانت منصوصة ولكن حمل النص على ان المنصوص عليه جزء العلة كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين المأخوذ من قوله عليه السلام الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة امكن اضمار الخارج من
السبيلين في العلة وتاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من احدهما او حمله على تعليل حكم اخر غير الحكم المخرج
من النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معلل بقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فان
الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فامكن حمل الخراب على استحقاق
الخراب وجعل الخراب اولم يوجد وجب التاويل لما فيه من الجمع بين التعليل بتاويله ودليل ابطال العلة المذكورة وان
لم يكن تاويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه غايته امتناع اثبات حكم العلة لمانع من النص اثبت حكمها
والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صورة المانع لا يوجب ابطال العلية في غير صورة المانع
فكذا المنصوصة وان كانت مستنبطة فتخلف الحكم ان كان لمانع او فوات شرط كما في تعليل ايجاب القصاص على القاتل
بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد لمانع السيادة والابوة لم يكن مبطلا للعلية فيما عدا صورة
التخلف لان دليل الاستنباط يدل على العلية بالمناسبة والاعتبار وقيام الحائل في الحكم على ما ظهر من المانع لا
على الغاء العلة فيجب الحمل عليه جمعا بين دليل العلية ودليل ما يعتبر الوصف التاني لحكم للجمع اولى من الابطال احتج
المانعون بوجوه الاول قال ابو الحسين البصري ان تخصيص العلة مانع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع
سواء ظن انها جهة المصلحة او لا لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بمثله متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة
بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون فان علمنا اباحته بعلة اخرى بقياس الرصاص على اصل مباح لكونه
ابيض مثلا فانا لا نعلم تحريم بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد الوزن بل لكونه موزونا غير ابيض فانا لو شككنا في
كونه ابيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا
فقط فبطل ان يكون الوزن وحده علة بل مجموع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة
بيع الرصاص نص سواء علمت علة الاباحة او لم نعلم اعترض بتسليم ان علة القياس امارة على حكم الفرع معرفة
وان التخلف في صورة اخرى لمعارض لا يمكن معه اثبات الحكم في نوع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض
لكن لا يلزم ان يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم انما هو كان باعثا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما
توقف اثبات حكم الامارة عليه ضرورة ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض المنافي له فكان نفيه شرطا في اثبات حكم
الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة وحينئذ كان الامارة هو ما يعرف منها شيء متى جعلت امارة عليه فانه لم يحصل
بمجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كانت الامارة المجموع ولا يضر التسمية بكونه شرطا او جزءا الثاني اقتضاء العلة
للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض فلا يكون علة الا عند انتفاء المعارض فالحاصل قبل انتفاء المعارض بعض
العلة لا تمامها او لا يعتبر فيحصل الحكم وان حصل المعارض فلا يكون معارضا اعترض بجواز توقف الاقتضاء
الانتفاء ولا يلزم كونه العلة جزءا بجواز كون انتفاء المعارض شرطا لتاثير العلة في الحكم فان العلتان فرقت بان المؤثر
فان كان قادرا عالما فان توقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لمجموع الاول الفعل حال ثم الاول لانه كالاول لم

وهو يبنى في الفعل الذي له اول فانه يتوقف صحة تاثيره تعالى في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا يجوز ان
يكون جزء من المؤثر الحقيقي فهو انه شرط صحة التاثير الثاني تحريك القادر الجسم الى جهة مشروط بعدم معارضة
جسم قادر اخر له الى ضدها والقيد العدمي لا يكون لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي الثالث القدرة لا يصح منها
ايجاد سواد في محل الا بشرط عدم البياض عنده والعدم لا يكون جزءا وان كان موجبا امكن اشتراط العدمي
الصادر من الثقيل بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة يوجب الادراك بشرط عدم الحجاب وان فسرت بالداعي
لم يكن العدم جزءا منه كمن اعطى فقيرا لاجل فقره ثم جاءه اخر فقال لا اعطيه لانه يهودي فعدم كونه كالاول يهوديا لم يكن جزءا
من المقتضي لاعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودي حاضرا ببالي فضلا عن عدمها وما لا يكون
خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي وان فسرت بالمعرف فكذلك فان العام المخصص دليل على الحكم وعدم التخصيص ليس
جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الاستدلال فقد ثبت ان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من
العلة سلمنا كونه جزءا لكن يرجع النزاع الى اللفظ للاتفاق بين مجوز تخصيص العلة ومانعه على افتقار التعليل الى
العدم وانتم سلمتم ان المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل استقامت العلة فلم يبق النزاع الا في كون القيد
العدمي هل يسمى جزءا من العلة ام لا وهو لفظي واجيب بانه لو توقف اقتضاء العلة على نفي المعارض لم
يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله يلزم جعل القيد العدمي جزءا قلنا ان فسرنا العلة بالباعث
او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود مع انه لا يجعل عدم المعارض جزء العلة بل شرطا لعلية
ام وجودي انضم اليه ما كان موجودا قبل وصار المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال
عدم المعارض ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا لفظ
التفسير كما يجعل انتفاء المعارض جزءا من دلالة المجرى على الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزءا من المعرف لوجب على
المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم التخصيص قلنا معلوم عدم جواز التمسك بالعام قبل ظن عدم المخصص
وعدم وجوب ذكره من اوضاع الجدليين والتمسك بها ممتنع في الامور الحقيقية قوله يصير الخلاف لفظيا قلنا
ممنوع فانا اذا فسرنا العلة بالداعي والموجب لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كان كاشفا عن حدوث جزء العلة
ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك وان فسرناها بالمعرف ظهر الخلاف في المعنى ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة
بحث عن ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة صحح العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة لتلك
من هذا القيد العدمي وفيه نظر لان من يجوز تخصيص العلة يمنع من كون الحاصل عند وجود المعارض جزء العلة بل
العلة نفسها والاصل ثبات العلة ان معنى بها جميع ما يوجد فيه الشيء ثم وجد وان عنى به الباعث فلو تام العلة
فرجع النزاع الى اللفظ واعترض على اصل الدليل بتسليم عدم توقف اقتضاء العلة الحكم على عدم المعارض قوله يلزم حصول
الحكم وان حصل المعارض قلنا ممنوع فان العلة وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم لو انتفى المعارض الراجح
او المساوي ولا يلزم منه القدح في المعارض ولا في العلة الثالث بين كون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل
وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة ذاتية وشرط حدوث الضد انتفاء السابق فلا يعلل انتفاء الاثر
طريان الحادث والا دار فلما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن الاقتضاء لم يجز ان يكون خروجه عن الاقتضاء
بالفعل لتحقق المانع بالفعل والا دار فاذن خروج المقتضي عن الاقتضاء ليس لاجل المانع والاجماع على انه ما يكون كذلك يقدح
العلية وفيه نظر فان لمانع ان يقول بل شرط انتفاء السابق حدوث الطارئ ولانه مانع من تعاقب الاضداد اذ الامر لا
يتقدم على كل ضد حدوثه الى محل ضده فان طرفه مشروط بعدم الاول فلو علل عدم الاول بطريان دار بل يعدم لذاته فلا يكون
بكونا واحد جزء ايضا باثبات معنى بالشرط معنى يقتضي تقدمه على المشروط فليس شرطا احدا المتنافيين انتفاء الاخر ولا كان
كل من النقيضين مشروطا بنفسه ضرورة ان انتفاء كل واحد منهما عين ثبوت الاخر وان عني بالشرط ما يعدم المشروط

المشروط عند عدمه لم يلزم الدور واعترض ايضا بمنع المنافاة بين اقتضاء المقتضي واقتضاء المانع لاستحالة الجمع
بينهما وان استحال الجمع بين حكميهما فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضي من جهة اقتضائه لذاته ولا يعدم في
المنافيات بالذات الرابع الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي التخصيص مع عدمه فوجوده مع الحكم المقتضي
قطع العلية فوجوده في صورة التخصيص مع عدم الحكم يقتضي قطع عدم العلية هنا لو ثم الحاصل في الفرع كما انه مثل في
الاصل فكذا هو مثل صورة النقض فليس الحاقه باحدهما اولى من الاخر فلما تعارضا لم يلحق بواحد منهما فلا يكون
علة واعترض المجوزون بان الاصل في الوصف المناسب مع الاقتران العلية فاذا تخلف الحكم عنه في صورة النقض وجدنا
فيها وصفا يصلح للمانعية اسندنا التخلف اليه عملا بدلالة الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي من
حيث لا ترتب فلا علية عملا بهذا الاصل فعارض به الاصل الاول لكم فتساقطا ورجع الى الاصل وهو عدم العلية اعترض
المجوزون بان كلا منهما ارجح اما اولا فلانا لو اعتقدنا عدم تاثير هذا الوصف لزم ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران
من كل وجه ولو اعتقدنا انه مؤثر لمنا ما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه لافادة الوصف الاثر في بعض الصور وطاعل
بالدليل من وجه اولى من تركه بالكلية واما ثانيا فلان الوصف المدعى مانعيته في صورة التخصيص يناسب انتفاء الحكم و
الانتفاء حاصل معه فيحصل ظن استناد الانتفاء الى المانع فيمتنع استناده الى عدم المقتضي فيرجح بقول معكم اصل
واحد هو ان الاصل ترتب الحكم على العلة ومعنا اصلان دلالة المناسبة مع الاقتران على علية الوصف في الاصل لثبوت
الحكم ودلالة المناسبة في صورة التخصيص مع الاقتران على علية المانع لانتفاء الحكم والعمل بالاصلين اولى من الواحد اجاب
المانعون عن الاول بمنع دلالة المناسبة مع الاقتران على العلية بل المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان تخلف
الاطراد فلعل المانع وعن الثاني بمنع جواز تعليل انتفاء الحكم في محل التخصيص بالمانع لان الانتفاء حاصل قبل المانع و
الحاصل يستحيل تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا بوجهين الاول ان العلل الشرعية معرفات فجاز تعليل المتقدم
بالمتاخر الثاني المانع علة نفي الحكم لا الانتفاء والنفي يمنع من الدخول في الوجود بعد كونه معرضا للدخول اجاب المانعون
عن الاول بانه لو كان المراد المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء بعدم المقتضي امتناع تعليله بالمانع ايضا بجواز اجتماع
الادلة على مدلول واحد وبعضها وجودي وبعضها عدمي وعن الثاني بان المانع لا يؤثر في عدم شيء لاستحالة
ما بقيت الوجود الوصف مع الحكم في الاصل لا يوجب القطع بكونه علة لافادته ظن العلية فوجوده مع عدم الحكم في صورة
النقض يمنع انه يقتضي القطع بانه ليس بعلة بل كان العلية باقية بحالها وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض المنافي للحكم
ما هو معلوم من قاعدة القائل بتخصيص العلة الخامس الطريق الى صحة العلة الشرعية سوى بيان انه مع معلولها فاذا
لم يجز جعله يكون الى صحتها طريق واعترض بمنع ان ما العلة طريق الى صحتها فضلا عن كونه الطريق سواه وفيه نظر لان
وان لم يدل على العلية لكن عدمه يشعر بنفي العلية السادس الشرعية كالعقلية وكما امتنع تخصيص العقلية فكذا
واعترض بمنع التخلف في العقلية بل يجوز عند فوات القابل لحكمها سلمنا امتناع التخلف فيها لكن لدلالة الدليل على
تعلق الحكم بها لكونها علة بل لكونها مقتضية للحكم لذاتها وهو غير متحقق في الشرعية لانها لا يقتضي لذاتها بل بوضع
الشرع لها امارة على الحكم في الفرع وفيه نظر لان القائلين ان العلة والشرعية عند المعتزلة مقتضية لذاتها وان فرع
كاشف سلمنا لكن معنى جعل الشرع الحكم يوجب الحكم عند وجود الوصف فالتخلف مناف السابع العلة في القياس طريق
الى اثبات الحكم في الفرع فاذا وجدت في فرعين امتنع ان يكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون الاخر كما في الادراكات
والادلة العقلية اعترض بانه ليس العلة في امتناع الاختلاف في الدليل المتعلق بمدلولين وامتناع الافتراق في الادراك المتعلق
بمدركين كونه طريقا والا لزم بل يكون الدليل العقلي موجبا للدلالة ولكون الادراك موجبا للعلم عند عدم مانع بخلاف
العلل الشرعية على ما تقدم وفيه نظر لان معنى كونه طريقا ليس التاثير عندكم بل يترتب الحكم عليه فاذا تخلف شيء كونه
الثامن لو جاز تخصيص العلة الشرعية في فرع دون اخر لم يكن البعض بالاثبات اولى من البعض الاخر اعترض بان علة

علة اختصاص التخلف في البعض اختصاصه بالمانع وفيه نظر لان انتفاء المانع ح يكون جزءا من العلة لانها عنده كون
معنى المانع اقتضى من جوز تخصيص العلة بوجوه الاول دلالة العلة على الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الافراد وكما
ان تخصيص العام لا يقدح في عمومه فكذا تخصيص العلة واعترض بالمطالبة بالجامع ثم بالفرق فان دلالة العام الخصوص
على الحكم وان كانت موقوفة على عدم المخصص اذا ضم الى العام صار المجموع دليلا على الحكم العلة فان دلالتها متوقفة على
المخصص وفي دلالة العموم لا بجوهر الى العلة على جميع التقديرات لان منهم من منع كون الهيئة العمومية جزءا من علة الحكم
الوجودي ومن جوزه شرط فيه المناسبة فوجب ذكره في دليل الامر لمعترف انه هل يصلح جزءا ان يكون لعلة الحكم ام لا الثاني
اقتضاء الوصف لذلك الحكم في ذلك المحل ان توقف على اقتضائه الحكم في محل اخر فان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح
وان انعكس دار وان لم يفتقر احدهما الى الاخر لم يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف
مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الاخر اعترض بان العلتان شرعت بالموجب او الداعي
كان شرط كونه علة الحكم في محل ان يكون علة له في جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لماهيته ومقتضى الماهية الواحدة
واحد فان كانت الماهية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا وايضا لا نسلم انه لزم الدور
لو توقف كل منهما على الاخر لانه توقف معية لا توقف تقدم وفيه نظر فان التوقف انما تحقق في الشرط او العلة لا في
المصاحب الثالث معنى كونه علة متوقف على انا لما اجمعوا على جواز ترك العمل بالدليل في بعض الصور لوجود المعارض
جواز التمسك بالاول عند عدم المعارض فان الانسان لو تكلف لبس الثوب لدفع الحر والبرد فاذا توجه ظالم بالقتل لابسه
مقتضى الدليل الاول ولكن لا يحرم في غير هذه الصورة واذا كان حسنا في العادة فكذا في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن واعترض بتسليم ما قالوه لكنه يتعلق من الفرق بين الاصل والفرع وصورة التخصيص وبيد
على العلة ولم يبد لو اعلى شاهد الرابع الشرعية امارة فوجودها في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونها امارة لانه ليس
من شرط الامارة الاستلزام دائما كالغيم الرطب في الشتاء مع المطر المتخلف عنه احيانا واعترض بان التخلف للامارة انما يفيد
الحكم اذا ظن باشتغاله ما يلائمه انتفاء الحكم فان من راى الغيم الرطب في الشتاء بعد المطر وقتت ثم راها اخرى لم يظن نزول
المطر الا مع الظن انتفاء الامر الذي لاجله عدم المطر الاول وهو غير قادح في قولنا الخامس الوصف المناسب بعد التخصيص
يقتضي ظن ثبوت الحكم فانا اذا عرفنا من الانسان كونه شريفا مكرما مطلوب البقاء ظننا حرمة قتله وان لم يخطر ببالنا
ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا من عدمها فعلمنا ان مجرد النظر الى الانسانية مع ما فيها من الشرف يفيد ظن حرمة القتل
وان عدم كونه جانيا ليس جزءا من المقتضي لهذا الظن واذا كان كذلك فاينما حصلت الانسانية حصل ظن حرمة القتل وان
ثبت انه يفيد ظن حرمة القتل وظن عدم كونه الحكم وجب العمل لوجوب العمل بالظن اعترض بتسليمه لكن يبقى ان يخلف
من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص متيد للبيع على العلة السادس ان بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن
مسعود انه كان يقول هذا حكم معدول به عن القياس وكذا مثله عن ابن عباس ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا اعترض
بتسليم انهم قالوا بذلك لكنهم لم يقولوا ان ذلك القياس حجة لم لا السابع وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في
ثبوت الحكم وفي البعض المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو اسندنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى انتفاء
المقتضي لزم ترك العمل بالاصلين والعمل باصل واحد وهو ان الاصل استنادا بعدم الحكم الى عدم المقتضي ومعلوم
اولوية مخالفة اصل واحد لا انتفاء اصلين من عكسه فاحالة انتفاء الحكم على المانع اولى من احالته على عدم المقتضي
اعلم ان بعضهم منع تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين الاول تعليل انتفاء الحكم بالمانع او فوات الشرط في صورة
التخلف يتوقف على وجود المقتضي للحكم فيها اذ لم يكن موجودا كان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لا المانع ولا لفوات
والقول بكون الوصف المذكور علة يتوقف صورة التخلف على وجود المانع او فوات الشرط فان لم يتبين وجود
المانع ولا فوات الشرط وجب ان يكون انتفاء الحكم لانتفاء علته وعند ذلك يظهر عدم علية الوصف واذا توقف كل من

كل من المقتضي والمانع على الاخر دار وهو ممتنع نشأ من التعليل بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف اعترض بانا لا
ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضي لصحة انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي المعارض لدفع علته
سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن نمنع توقف وجود المقتضي على وجود المانع فان كون المقتضي
مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسبة والاعتبار او غير ذلك من الطرق وهو متحقق فيما نحن فيه يحيل القضاء
بكونه مقتضيا والمانع معارض انه وجد لنفى حكم المقتضي مع بقاء المقتضي بحاله مقتضيا وان لم يوجد بمحل الاقتضاء
سلمنا توقف كل منهما على الاخر لكن توقف معية لا توقف تقدم وفيه نظر لان عدم العلة ذاتية لعدم المعلول
والمانع انما كان علة للعدم لاقتضائه عدم شيء باعتباره كان المقتضي علة فالتعليل بعدم المقتضي اطلق من التعليل
بوجود المانع واذا وجدت العلتان ثابتتان في فرع كان العدم مستندا الى العلة الذاتية فشرط التعليل وجود المقتضي
ولو سلمنا صحة اشغاله بالمانع مع وجود المقتضي فانه لعدم العلة الاخرى والمناسبة وان دلت مع الاقتران على
العلية لكن التخلف مقتضيا ظن عدمها فاذن لا يبقى الحكم بكونها علة في صورة التخلف الثاني انتفاء الحكم في صورة التخلف
كان متحققا قبل وجود المانع وفي تعليله بالمانع تعليل المتقدم بالمتاخر وهو محال سواء كان المانع بمعنى الامارة
او الباعث اعترض بان الذي نعلل بغيره بالمانع انما هو انتفاء الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضي بعرضية الثبوت
عرضية لازمة لا مطلق حكم وذلك انما لا يسلم تقدمه على المانع المفروض وفيه نظر فان المعلل هنا ليس الا الانتفاء المسبوق
فليس الا وصف عرضية الثبوت وذلك غير انتفاء الحكم المطلب الثاني في جواب النقض وانما يكون بامرين الاول منع وجود تمام
الاوصاف في صورة النقض وفيه مباحث الاول اذا منع المستدل من وجود العلة في صورة النقض كما نحو لنا يندفع
بما السؤال مثاله لو قال لا زكوة في الحلي لانه مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة كثياب البدن فيقول المعترض ينتقض
بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكوة فيه فيقول المستدل لا نسلم ان الحلي المحظور غير نام وانما كان منع وجود
العلة في صورة النقض دافعا له لان النقض هو وجود العلة ولا حكم فاذا لم يوجد العلة في صورة النقض انتفى النقض
واختلفوا فقال قوم لا يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض لانه انتقال من مسئلة الى اخرى
قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح ولانه مشتمل على قلب القاعدة في المناظرة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض
مستدلا نعم لو قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا انه صح كان نقضا
على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة الحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي بدا به الى غيره وقال
اخرون له ذلك لانه بتحقيق انتقاض العلة وهو قد التزم ببيان ذلك ولا يتم الدعوى الا باستيفاء الدليل وذكر
مقدماته وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة
المناظرة وان امكن القدح بطريق اخر اقضى الى المقصود فلا وفيه نظر لانه ان كان سمعه المخرج من ذلك بعود الطرق
الاخرى لم يكن لم يصر طريقا باشتغاله بغيره نعم لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في
صورة النقض فانا منع وجود العلة فان قال المعترض فقد انتقض دليلك الدال على وجود العلة لكونه
مستحقها لكونه انتفاء الامر المنتقض على نفس العلة الى النقض على دليلها كما قلنا مثاله لو قال في مسئلة تبييت النية وتعيينها
ان يبيت الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله الصوم عبارة عن الامساك مع النية
هو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينتقض بما لو نوى بعد الزوال وان قال المعترض المستدل لا بد له من الا
يخلو من حالين اما ان يعتقد وجود الصوم في صورة النقض او لا فان كان الاول انتقضت عليك وان كان الثاني انتقض
دليلك على وجود العلة كان منعها وان اورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود الوصف في النقض انما يكن الجواب عنه
في العلة سيندفع به النقض العلة بل في معرض القدح على وجود مبيد في العلة سيندفع به النقض وفي ذلك القيد فقد يكون
تعمق بالنص ويكون مندفع الاعتراض بظاهر لكون طهارة عن حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فتنقض بازالة القياس

الدلالة على وجود العلة في صورة النقض فالحكم
[illegible] الدلالة على الحكم في صورة النقض
الثاني المنع من وجود الوصف في النقض انما يكن [illegible]

وابد لانا قلنا من حدث وازالة الخبث ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم في الحال عقد معاوضة
فلا يكون الاجل من شرطه فلا ينتقض بالكتابة لانها ليست معاوضة بل عقد ارفاق وقد يتعدد المعاني فيقال اللفظ
عليها اما بالتواطؤ او بالاشتراك فالاول كقولنا عبادة متكررة فيفتقر الى تعيين النية كالصلوة فلو قيل ينتقض
بالحج فانه يتكرر على نوع وجه ويقولنا المتكرر يقول على المتكرر في الازمان وعلى المتكرر في الاشخاص والاول الا فعل واحد
ومثال الثاني قولنا جمع الطلاق في قرء واحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلثا في قروء وادعى مع الرجعة بين الطلقتين
فلو قيل ينتقض بالو طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر الثالث هل يجوز دفع النقض بوصف طردي يعني به الا
بالطرد وبعض المانعين والوجه المنع لان احد اجزاء العلة ان لم يكن مؤثرا لم يكن المجموع مؤثرا ولان لوجاز تقييده
بالقيد الطردي لجاز تقييده بضرب الباب ونعيق الغراب ولا نزاع في بطلانه الا مرا لثاني في الجواب منع تخلف الحكم في
فيه ابحاث الاول اذا منع المعلل تخلف الحكم في صورة النقض ندفع السؤال لما ذكرنا في منع وجود العلة كما لو قال الشافعي
في مسئلة البنت الصغيرة بنت فلا يجوز اجبارها كالبنت البالغ فيقول المعترض ينتقض بالبنت المجنونة فانه يجوز اجبارها
فيقول المستدل بمنع صحة اجبار البنت المجنونة وهل يمكن المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض
البحث فيه كما تقدم في الدلالة على وجود العلة الثاني انتفاء الحكم ان كان مذهب المستدل والمعترض معا كان ينتقض
وكذلك ان كان مذهب المعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلان لا يجب على غيره كان اولى كما لو قال في مسئلة
الرطب بالتمر باع مال الربوي بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا
فانه يصح وان باع مال الربوي بجنسه متفاضلا وجوابه لوجوه الاول ان يبين في صورة النقض مانعا يقتضي انتفاء الحكم
او فوات شرط مع اقتران الحكم بعلى اصل الثاني ان يقول النقض لنا هو من قبيل المعارض لدليل العلة فتخلف الحكم عن
العلة انما هو على مذهب احد الفريقين وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق ولا يساويه المتفق عليه
المختلف فيه فلا يقع في معارضته دليل العلة الثالث ان يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء والمستثنى
لا يقاس عليه ولا يناقض به كالعرايا فان كان مذهب المعترض فقد يتوجه ان خلاف المعترض في تلك المسئلة
ما ذكره حجة عليك كخلافه في الاولى وهو محجوج بهما في المسئلتين معا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصل
فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل انما ذكرتم ما ذكرتم حجة عليك في الصورتين انه هي محل النزاع ومنه
في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع وهو محال الثالث المنع من عدم الحكم قد
يكون ظاهرا وهو ظاهر وقد يكون خفيا وهو على وجهين الاول كقولنا في السلم انه عقد معاوضة فلا يكون
الاجل من شرطه فاذا قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط فيها بل لتقدير المعقود عليه الثاني كقولنا عقد
فلا ينفسخ بالموت كالبيع فاذا قيل ينتقض بالنكاح قلنا هنا ليس بطل بالموت ولكن انتهى العقد الرابع اقسام الحكم
اربعة الاول ان يكون مجملا في طرفي الثبوت ويعني به ان يدعي ثبوته ولو في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل
وهو النفي من صورة معينة لان الاثبات مجملا يكفي ثبوته في صورة ما فجاز ان لا ينافي ما ضده نعم النفي الثاني ان
يكون مجملا في طرف النفي وهو ان لا يثبت الثبت ولا في صورة واحدة وهو ينتقض بالثبوت المفصل لان ارتفاع عموم
النفي يناقض الثبوت في صورة معينة كقوله نعم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى الثالث ان يكون مفصلا في طرف الثبوت ولا يناقضه النفي المفصل الا مع اتحاد المحل بل النفي المجمل فان نقيض
الموجبة الجزئية سالبة كلية الرابع ان يكون مفصلا في طرف النفي فلا يناقضه الاثبات المفصل الا مع اتحاد المحل بل
الاثبات المجمل لان في نوع الاثبات المفصل بل الاثبات العام لان نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الخامس الحكم اذا
لم يكن ثابتا تحقيقا بل تقديرا هل يندفع النقض كقولنا الشافعي علة رق الولد ملك الام فاذا نقض بالمغرور
بحرية الجارية فان ولده ينعقد حرا فينعقد حدوث الام ولا شيء رق الولد تحقيقا لكنه موجود تقديرا فان الغرم

[illegible]

يجب ما المغرور ولولا ان الرق في حكم الحاصل المندفع والا لما وجب قيمة الولد وفيه خلاف السادس هل يجب
على المستدل بالعلة المنصوصة ذكر نفي المانع في ابتداء دليله والاحتراز عن النقض اختلفوا فقال قوم يجب
لانه مطالب بذكر ما يعرف الحكم والمعرف ليس تلك الامارة فقط بل مع عدم المخصص فيجب ذكرهما معا ولانه
اقرب الى الضبط وابعد من النشر ولان ما اشار اليه المعلل من الوصف اذا كان منقضا فاما ان يكون انتفاء
الحكم في صورة النقض لا لمعارض فلا يكون الوصف علة واما المعارض فقد ثبت ان للعلة معارضا متفقا
عليه فلا بد من نفيه في الدليل لان المناظر تلو الناظر وليس للناظر الحكم جزما عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء
معارضته فكذلك المناظر ومقتضى هذا الدليل بيان نفي كل المانع ابتداء الا ان ايجاب ذلك يفضي الى العسر
المشقة فاسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فيبقى المانع المتفق عليها على حكم الاصل فيجب ان يذكر
وقال اخرون لا يجب لان المستدل مطالب بذكر ما هو الموجب والمؤثر فيه وذلك هو الوصف اما نفي المانع فليس كذلك
لنفي التاثير فلا يجب ذكره في الاستدلال وايضا ما يقع به الاحتراز عن النقض ان كان من اجزاء العلة لم يكن العلة
بدونه فيجب ذكره فلا خلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة بعدمه وان نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على
المستدل ذكر العلة تاما وهو معلوم البطلان وان لم يكن فان كان اشارة الى نفي المعارض فقد تعرض لما لا يساعده
لكونه مسئولا بعد الفتوى عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان خلاف
الفرض في هذا القسم وان لم يكن اشارة اليه فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة والحكم فاذا
كان المذكور خارجا من العلة ولا اشارة فيه الى نفي المعارض فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا
معارض فكان النقض متجها المطلب الثالث في بقايا مباحث النقض الاول تخلف الحكم عن العلة المانع يقدح في العلة
لانها ان لم يكن مستقلة بالحكم لم يكن علة وان كانت مستقلة وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك لما تخلف عنها
الحكم الا بدليل وهذا الدليل هو المانع فحيث ثبت ذلك ثبت كونها مستقلة فلا تكون علة وفيه نظر لان نفي العلة على جهة
عدم الاستلزام وهو غير مسلم بمحل التنازع وقيل لا يقدح في غائية الاستلزام فلا يكون مفسدا للعلية
الثاني تخلف الحكم عن العلة على اقسام ثلثة الاول ان يعرض في صورة بان العلة ما يمنع اطرادها وهو النقض و
ينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس وفيه اختلاف في انه هل يقدح في العلة ام لا قال قوم لا
يقدح سواء ورد على علة مقطوعة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في المتلفات تماثل الا جزاء
والشرع لم ينقض هذه العلة اذ علية التعويل في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة وكما يعلم ان من لم يجن على الجناية
لا يؤاخذ بضمانها ثم ينتقض بضرب الدية على العاقلة او على علة مظنونة كالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا الا
وردت على سبيل الاستثناء وانه رخصة للحاجة ولم يرد ورود النسخ للربوا ودليل كونه مستثنى وروده على علة الكيل
وكل علة وعقيبه على كل المذاهب وكذا اذا قلنا عبارة مفروضة فيفتقر الى تعيين النية ثم ينتقض بالحج فانه ورد على
قياس العبادات لانه لو اهل باهلال زيد يصح ولم يعهد مثله في العبادات وانما قلنا بعدم قدحه لان الاجماع لما انعقد
على تعليل حرمة الربوا باحد الاموال الاربعة ومسئلة العرايا واردة على الجميع وهذه المسئلة واردة قطعا بعلمنا ان
النقض لا يقدح في مثل هذه العلة وقيل انه يقدح وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فمنهم من اوجبه ومنهم من منع و
المختار انه مورد الاستثناء فان ورد على المنصوصة لم يتوجه لان الا بان يتعطف قيد على العلة ويظهر ان المذكور ليس تمام
العلة وان ورد على المستنبطة لا في معرض الاستثناء فانه يقدح جواب من محل النقض من طريق الاحالة ان كانت العلة
مخيلة او من طريق الشبه ان كانت شبهية فهذا يبين ان المذكور لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسئلة النقض
يندفع به النقض اما اذا كانت العلة مخيلة ولم يتوجه جواب مناسب والحكم ان يكون النقض دليلا على فساد العلة
ولكن ان يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الاوصاف الشبهية وتقصيها من غير مجراها بهذا الاحتراز

عندهم في الجدل المناظر وهل يعتقد المجتهد في هذه العلة الانتقاض والفساد ام التخصيص الاقوى انه في محل الاجتهاد
ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية لان النية لا تنعطف على ما مضى وصوم
جميع النهار واجب وانه لا يتجزى فينتقض هذا بالتطوع فانه لا يصح الا بنية ولا يتجزى على المذهب الحق فيحتمل ان
ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع وانه ينقدح له ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل
فان الشرع قد سامح في النفل بما لا يسامح به في الفرض فالجميل الذي ذكرناه يتخيل في الفرض ويكون وصف الفرضية
فاصلا بين مجرى العلة وصورتها ويكون ذلك وصفا شبهيا اعتبر في استعمال الفصل وتميز مجراه عن موقعه ومن ذلك
قياس الشبه حيث الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فاكثر العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع
لا ينقدح في تعيينها المحل معنى مناسب على قانون اصل العلة وهذا النوع انما ينقدح في معنى حيث لا يحتاج الى
الاصل فان مقدمات هذا القياس موقوفة بالاتفاق من قولنا ان كل صوم واجب وان النية عزم لا ينعطف على الماضي و
ان الصوم لا يصح الا بالنية الثاني ان ينتفي حكم العلة المخيلة في نفس العلة بل لمعارضته علة اخرى كعلية تلك الامر في
الولد ولا ينتقض بالمعرفة بحرية الجارية كما تقدم الثالث ان يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة ويكون تخلف
الحكم لاختلال في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد جرت
في القياس فيجب القطع فيقال يبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي ومن غير حرز وكقولنا البيع علة الملك وقد جرى
فليثبت الملك في زمن الخيار فيقال يبطل ببيع المستولدة والموقوف فلا يعرف هذا فلا يلتفت المجتهد اليه لانه نظر في
تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره الثالث هل يجوز ان يقال في مثل مسئلة المصراة ان العلة
وهي تماثل الاجزاء موجودة لكن اندفع ايجاب المثل الى ايجاب الصاع لمانع النص كما قلتم في مسئلة المغرور بحرية الولد
قلنا لا يجوز لان التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشرع اياه علامة على الحكم فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة كما لا
يقول ان الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشارع عليها الحكم وانما صارت علة حيث جعلها الشارع علة
الا بعد نسخ اباحة الشرب فكذا التماثل ليس علة في مسئلة المصراة بخلاف مسئلة المغرور فان الحكم فيه ثابت تقديرا وكانه
ثبت ثم اندفع فهو كحكم المنقطع لا الممتنع ولو نصب شبكة ثم مات فحصل فيها صيد كان في حكم الميت فيقضى منه ديونه
ويتحقق ونحوه لان نصب الشبكة سبب ملك الناصب لكن الموت حالة حصول الصيد دفع الملك فجعل الوارث
حكم الميت والمنتقل الى الوارث **المطلب الرابع** في الكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو نقض يرد على
المعنى دون اللفظ وهو الحكمة المقصودة من الحكم كما يقول في صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا
على صلاة الامن فيقول المعترض انه لا تاثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم وان المؤثر هو وجوب القضاء فينتقض بصوم
الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه وهذا مثال النقض المكسور وسياتي وكقول الحنفي في مسئلة
العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي ويبين مناسبة السفر بما فيه من المشقة فيقول المعترض
ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر انه لا يترخص
اختلفوا في انه هل هو مبطل للعلة والوجه ان الكلام انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها الا
انه يخفى ان مقدارها لا ينضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثل هذا رد الناس الى
الظاهر الجلية دفعا لعسر التمييز والتخبط في الاحكام فيمتنع التعليل بها دون ضابطها وان لم يكن علة فلا معنى لايراد
النقض عليها اعترض بان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة دون ضابطها فرع يحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة
النقض مساويا لمقدارها في صورة التعليل وان يكون ازيد وان يكون انقص وعلى تقدير المساواة والزيادة
فقد وجد في صورة النقض ما كان موجودا في صورة التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون موجودا وما يتم على
تقديرين اغلب على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد فرجح ابطالها الغاء ما ظنه المعلل علة واجيب بان الحكمة وان كانت

وان كانت هي المقصود لكن على وجه يكون منضبطا اما بنفسها او بضابطها وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة
عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة وبتقدير القصد فالنقض من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها وعلى هذا
فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال علية الحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه يحتمل ان
يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قلت بحثت
وسبرت فلم اطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقض فيظهر استناد الانتفاء الى انتفاء العلة عورض بقول المعلل
بحثت في محل التعليل فلم اظفر بما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فهو العلة فان رجح المعترض بحثه باشتماله على موافقة
انتفاء الحكم لانتفاء علته انه هو الاصل بما اتفق رجح المعلل ببحثه بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من
المناسبة والاعتبار فيتعارضان ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة في محل التعليل وان كان مظنونا الوجود
في صورة النقض فيحتمل عدمه منها والا كان مقطوعا لا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع اقتران
الحكم به قطعا وهو دليل العلية وما هو دليل البطلان فوجوده في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا والمقطوع
به من وجهين راجح على ما زعم وجود الحكمة في صورة النقض قطعا فالحكم ممتنع وقوعه وبتقديره قال بعضهم لا
التفات اليه لعسر معرفته في احاد الصور مع خفائه ومعه وجه لا بد من التوسل الى معرفة الضوابط الجلية فكانت
هذه الكلفة عن المجتهد برد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم غالبا مناسبا اعترض بان المشقة
فان وجدت على تقدير الخفي وجود الحكمة في احاد المسائل الا انا نعلم ان المقصد الاقصى في اثبات الاحكام
هو المقاصد والحكم فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور كما وجدت في محل التعليل قطعا لو لم يجب التعليل
بها في غير محل التعليل لزم انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعا وهو ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته في احاد
الصورة النادرة وكذا لو لم يقل بالغائها عند تخلف الحكم عنها مع ثبوتها قطعا لزم اثبات الحكم بها مع الضابط
انها ملغاة قطعا ومعلوم ان الحدود وسائر اثبات الحكم لحكمة الغاها الشارع اذ نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا اعظم
من محذور المشقة بالبحث عن وجود الحكم والمقاصد في احاد المسائل وعلى هذا يكون الكلام فيما لو فرض وجود الحكمة
في صورة النقض ازيد منها في محل التعليل يقينا نعم ان ثبت في صورة النقض حكم هو اليق بها بان يفي بتحصيل الحكمة
زيادة ولو رتب عليها في تلك الصور الحكم المعلل احتمل الزائد في صورة النقض لم يكن نقضا للحكمة ولا الغاء لها بل يجب
تخلف الحكم المعلل واثبات اللائق الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية اصل المصلحة وزيادتها كما لو علل وجوب
القطع قصاصا بحكمة الزجر فيقول المعترض مقصود الزجر في القتل العمد العدوان اعظم مع ذلك لا يجب به القطع
فيقول المستدل الحكمة في النقض وان كانت ازيد لكن ثبت حكم اخر هو اليق وهو وجوب القتل وجواب الكسر
بعض ما مر منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنه وياتي اجوبة سؤال النقض **المطلب
الخامس** في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد
حالة العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بالتزويج امراة لم يرها وقد اختلفوا في
فالاكثر على رده لوقوع التعليل بالمجموع من كونه مبيعا ومجهولا لا بجهالة الصفة والمنكوحة ليست مبيعة فابطال
التعليل ببعض اوصاف العلة ليس ابطالا لها الا ان يبين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن
النقض لا استقلالا ولا انضماما مع الاخر فالمستدل ان تم على التعليل بالمجموع بطل التعليل لعدم التاثير لا بالنقض وان
ان نزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على جميع العلة لا يقال المحذوف وان
لم يؤثر بنفسه الا مع ضمه الى غيره يمكن اخذه في التعليل لاحترازه به من النقض وانما يخرج من التعليل لو عري عن الفائدة
لانا نقول فائدة الاحتراز به يتوقف على كونه جزء العلة حتى لو لم يكن جزءا كانت العلة ما عداه فالنقض يكون واردا
عليها وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به من النقض وهو دور **البحث الثاني** عدم التاثير قيل انه

عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو قادح في العلية لان الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجودا قبل
وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني عن الشيء لا يكون معللا به وهو حق ان فسرنا العلة بالموثر لا المعرف لجواز
تعريف السابق بالحادث كالعالم مع البارئ تعالى وقيل عدم التاثير ابداء وصف في الدليل لا تاثير له اما لانه بل يكون
وصفا طرديا كالطول والقصر والسواد والبياض ويكون وصفا ثبت اعتباره بالاحالة او الشبه لكن قد
استغني في اثبات الحكم بما عداه كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في
الماء فان عدم الروية وان اشتمل على نوع احالة لكن قد اكتفي في اثبات الحكم في الاصل بغيره وهو العجز عن التسليم
واقسامه اربعة الاول عدم التاثير في الوصف لما خرج في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلاة
الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الاداء على وقتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردي بالنسبة الى
الحكم المذكور الثاني عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم بغيره كما قلناه في تعليل
بيع الغائب بالجهالة قياسا على السمك في الماء فان عجز التسليم استقل بالحكم وقد اختلف في قبوله فرده ابو اسحق
الاسفرايني ومن تابعه لانه اشارة الى علة اخرى في الاصل ولا يمتنع تعليل الحكم بعلتين ومنهم من قبله بناء على امتناع
التعليل بعلتين وسياتي الثالث عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما في مسئلة
المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي فان الاتلاف في دار
الحرب طردي لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الدارين في الاتلاف وهذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف
بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا والى سؤال الالغاء ان كان مؤثرا الرابع عدم التاثير في محل النزاع وهو ان يكون
الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما لو قال في مسئلة ولاية المراة زوجت
نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت من غير كفو فان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للبطلان
غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع من حيث ان النزاع وقع في التزويج من كفو وغيره والخلاف في قبوله ايضا فرده قوم
بناء على منع جواز الفرض في الدليل مطلقا وقبله من لم يمنع وفصل اخرون فقالوا كل فرض جعل المستدل وصفا في
العلة مع اعترافه بطرديته فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول واذا بطل القسم الرابع وهو عدم التاثير في محل
النزاع ورجع حاصل الثالث وهو عدم التاثير في الحكم الى عدم التاثير في الوصف او الالغاء لم يبق سوى عدم التاثير
في الوصف وهو الاول وعدم التاثير في الاصل وهو الثاني والاول راجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف
سؤال المطالبة مغن عنه وهو بجوابه فلا يجتمعان وعدم التاثير في الاصل يرجع الى المعارضة في الاصل جوابه
وجوابه وبعد هذا كله فقد يكون اخذ الوصف الذي لا تاثير للحكم في الدليل مفيدا بان يكون مشيرا الى نفي المانع
الموجود في صورة النقض او وجود الشرط الغائب فيها ليقصد دفع النقض او يشير الى قصد الغرض في الدليل في بعض
صور النزاع كما في مثال اخذ الاتلاف في دار الحرب في مسئلة المرتدين فلا يكون عدم التاثير انه غير مستغني عنه
في اثبات الحكم اذا قصد دفع النقض او قصد الغرض **البحث الثالث** في العكس العكس لغة رد اول الامر الى اخره واخره
الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه وعند قوم جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه مع
بقاء الكيف واما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فانه يطلق على معنيين الاول كقول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير
المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد وهو انه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل لامكان ايجاب
القصاص بكل جارح وبالكبير من المثقل خاصة الثاني انتفاء الحكم عند انتفاء العلة وقيل ان يحصل مثل ذلك الحكم
في صورة اخرى لعلة تخالف العلة الاولى والمراد هنا احد هذين وقد اختلفوا في اشتراطه في العلل فقالت المعتزلة
كما قرر ان العكس غير واجب في العلل العقلية والشرعية لاشتراك المختلفات في كون كل واحد منها مخالفا للاخر
هذه المخالفة من لوازم الماهية واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يقتضي عدم الاشتراط واما في الشرعيات فبنا

فبناء على جواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات وهو يقتضي عدم اعتبار العكس
والاشاعرة اوجبوا العكس في العقلية دون الشرعية وقيل جنس الحكم المعلل ان لم يكن له سوى علة واحدة
كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فانه لا علة له سواه لزم من انتفائه انتفاؤه لا من
حيث استلزام نفي العلة الواحدة نفي الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان كان معللا بعلل في كل صورة
بعلة كما في اباحة الدم بالقتل العمد العدوان والردة عن الاسلام والزنا في الاحصان وقطع الطريق وكذا
نواقض الوضوء لم يلزم من نفي بعض العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى وانما يلزم بتقدير انتفاء جميع
العلل هذا حكم جنس الحكم المعلل واما احاد اشخاص الحكم في احاد الصور فانه يمتنع تعليله بعلتين بل بعلة واحدة
على البدل فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها لا يقال العلة كالدليل العقلي فكما لا يلزم
من نفي الدليل نفي المدلول فكذا لا يلزم من نفي العلة الواحدة نفي الحكم لانا نقول نعني بانتفاء الحكم عند انتفاء علته
الواحدة نفي العلم به لا نفيه في نفسه وفيه نظر لرجوع هذا على طوله الى اختيار عدم العكس واعلم ان المستدل لو لزم
وحدة العلة ثم وجد الحكم دونها لزم الانتقاض **البحث الرابع** في القلب وفيه مطالب الاول في ماهيته القلب ان يعلق
على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويردها الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد الى
اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك
العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك
الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم **المطلب الثاني** في اقسامه وهي اثنان الاول قلب الدعوى الثاني قلب الدليل اما الاول
فضربان الاول ان يكون الدليل مضمرا فيها كقول الاشعري اعلم ان كل موجود مرئي فهو دعوى تشتمل على اضمار الدليل في
تقديره لانه موجود لان الوجود هو مصحح الروية عنده فيقول المعتزلي اعلم بالضرورة ان كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا
فهو دعوى تقابل الاولى من حيث ان الوجود ينقسم الى ما هو في جهة والى ما ليس في جهة فالقول بان ما ليس في جهة
غير مرئي مقابل لان كل موجود مرئي ودليله مضمر فيه وتقديره انتفاء الجهة مانع من الروية الثاني ان لا يكون مضمرا
فيها كقولنا اعلم بالضرورة ان النظر لا يفضي الى العلم وهذا مقابلة الفاسد بمثله والمقصود منه استنطاق المدعي
باستحالة دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف فيقال وهذا لازم للثاني ايضا وقد ورد في هذا الباب قلب
الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الحاق الولد ملحقا لابوين المدعيين له بحكم الولد في ذلك تحكم بلا
دليل فقال الحنفي وتحكيم القائف في ذلك ايضا تحكم بغير دليل والمقصود منه استنطاق المدعي بان ما ذكره ليس تحكما بل له
ماخذ صحيح فيقول المعترض وكذا ما ذكرته وهو بعيد لان المعترض ان اعترف بان ما ذهب اليه تحكم لم تحسن معارضته
للمستدل بتحكمه في مذهبه في ابطال دعواه التحكم في مذهب خصمه وان بين ماخذه فيه فهو الجواب فلا حاجة الى القلب
اما قلب الدليل فهو ان يبين ان ما ذكره المستدل دليل عليه فاما ان يسلم المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من
وجه ويبين انتفاء الدلالة من كل وجه والثاني قد ان يوجه مثاله في غير المنصوص وهو كما لو استدل في توريث الخال
بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض المراد نفي توريث الخال بطريق المبالغة كقولنا الجوع زاد من
لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له ومعناه نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة وهي قلب في دلالة الالفاظ ببيان ان
اللفظ يدل على المستدل لا له قالوا ولولا ذلك لكان اللفظ متناقضا حيث ان الخال وارث وقد وصفه بانه
لا وارث له ولا يمكن حمله على نفي ما عداه من الورثة فانه يرث معه مثل القائل مع الزوج والزوجة والاصل نفي تعصيب
كان بنت الاخ وغيرها من ذوي الارحام كذلك فالتخصيص بكونه مبنيا ومن قلب الالفاظ ايضا ان يبين انه يدل على
مناقضة مذهبه ايضا مع تسليم صلاحيته للدلالة على مذهب المستدل كقول الحنفي في تعصيب الساحة لا ضرر ولا اضرار
فيقلب ذلك في حق المالك فان قطع اختصاصه من العين المملوكة اضرار به ومن ضرورة ملاك الشرع على نفي الضرر

ودلالته على نقيض مذهب المستدل وهذا الضرب في الرتبة دون الاول وهما مختصان بالظواهر ولا يجري في
اما الاول فلانه مركب من بيان عدم الظهور وبيان دلالته على نقيض مذهبه وحاصل احدهما يرجع الى منع الظهور
وحاصل الاخر الى المعارضة فهما ضعيف واما الثاني فحاصله يرجع الى المعارضة ايضا وفيه كلام وان سلم المعترض
ان ما ذكره المستدل يدل من وجه فهو غير قلب دلالات الالفاظ بل هو قلب العلل والاقيسة فالقسم الاول ان يتعرض
المعترض في القلب لتصحيح مذهبه الثاني ان يتعرض لابطال مذهب المستدل صريحا بان يجعل حكما بلا واسطة الثالث
ان يتعرض لابطال مذهب المستدل التزاما فالاول كقول الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه
كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث محض فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الاصل
والقلب لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان في الفرع وكل منهما متعرض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار
بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند التحقيق فتعليل المستدل
اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا الثالث النفي القربة ليس
تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا مناسبة فيه البتة للقربة وتعليل
بامر طردي فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم وقد يتفق ان يكون كل من المعترض والمستدل قد تعرض
لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة يراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما في الدليل لتصحيح
مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية واما الثاني فكقول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه اقل
ما يطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فيعارض بانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء وهذان
الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في باقي الاعضاء بل يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الخصمين وكل منهما قد
صرح في دليله بابطال مذهب خصمه وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهبه صريحا الا انه يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه
لامكان ان يكون الصحيح مسح الجميع كقول مالك نعم لو انحصر القول في مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم من
تعرض كل منهما بابطال مذهب خصمه تصحيح مذهبه واما الثالث فكقول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل
بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين
في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل
في القول بالصحة بل بطريق الالتزام فان القائل بالصحة قائل بخيار الرؤية فالخيار لازم الصحة فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على نفي
الحكم بواسطة ويلحق بالثالث قلب التسوية كقول الحنفي في ازالة النجاسة بالمائع طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل
الطهارة كالماء فيعارض بانه مائع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول
بالتسوية في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها في الحدث والحكم
كقوله في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول الشافعي فيجب ان يستوي حكم اقراره وايقاعه
كالمختار وقدح بعضهم فيه بان الحاصل في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند الشافعي عدمهما معا فكيف
التسوية واجاب بعضهم بان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل
جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الاستواء واعلم ان مراتب القلب ما بين فيه انه يدل على المستدل
ولا يدل له ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب
المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه يلزمه تصحيح
كما تقدم وهو القسم الثاني منه ثم الثالث منه فانه وان شارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل الا
انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بصريحه وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح بل هي ثابتة

بيان دلالته اخرى منه تدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة انه معارضة تثبت
نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة كانه معارضة تثبت من نقيض دليل المستدل **المطلب
الثالث** في انه مقبول ام لا اختلف الناس في ذلك فرده قوم لوجهين الاول ان الحكم الذي علقه القالب على العلة لا بد
وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس عليها والا لكان تكريرا فالحكمان ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة
لامكان تعدد المعلول وان لم يمكن اجتماعهما فهو محال لوجوب اتحاد اصل القالب والقايس والصورة الواحدة
يمتنع ان يحصل فيها حكمان متنافيان الثاني العلة المستنبطة يجب ان يكون مناسبة للحكم ويمتنع مناسبة الوصف الواحد
لحكمين متنافيين فيجب ان يكون طرديا بالنسبة الى احدهما فان كان طرديا بالنسبة الى علة المستدل فالقياس باطل
فلا حاجة الى القلب وان كان بالنسبة الى ما استند اليه المعترض فهو باطل ايضا واجيب عن الاول بان هنا احتمالا اخر
وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين فيصح اجتماعهما في الاصل ويكون الامر راجعا الى تنافيهما في الفرع فاذا بين القالب ان
الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا من عدم
المنافاة بينهما في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لانه ليس حصول احدهما اولى من الاخر فيقام
الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا كانه جواب فهو صالح للدلالة على امكان القلب وعن الثاني ان المناسبة
لا يكون حقيقيا بل اقناعية فالقلب يكشف انها ما كانت حقيقية والحق القبول لانه نوع معارضة اشترك فيه
الاصل والجامع فكان اولى بالقبول **المطلب الرابع** في مناسبة المعارضة القلب معارضة الا في شيئين الاول لا يمكن
فيه الزيادة في العلة بخلاف ساير المعارضات الثاني لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لانهما اصل مع اصل
المستدل وكذا فرعه واما ساير المعارضات فيمكن فيها ذلك للتغاير والفرق بينهما فيما عدا هذين الوجهين ان
لهذا المستدل منع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه
اما اذا اكتفى ببيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم
لان قلب القالب اذا فسد بالقلب ثانيا سلم اصل القياس من القلب **البحث الخامس** في القول بالموجب وهو تسليم
ما جعله المستدل حكما لعلته مع بقاء الخلاف وهما وجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور ان ما ذكره
من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام الاول ان ينصب المستدل دليله على تحقيق مذهب وما نقل من
امامه كقول الشافعي في الملتجي الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص فجاز استيفاء القصاص فيقول الخصم
اقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائز وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم الثاني ان
ينصب دليلا على ابطال ما يظنه مدرك مذهب خصمه كما لو قال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في
الوسيلة لا يمنع التفاوت في المتوسل اليه انما النزاع في وجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكرته من الموانع ثبوت
وجوب القصاص لجواز انتفاء المقتضي او وجود المانع او فوات شرطه ووقوع هذا النوع اغلب من الاول
في المناظرات فان خفاء المدارك اغلب من خفاء الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الاطلاع على معرفة ما هو
دليل الخصم بخلاف الاحكام المنقولة عنهما ولهذا يشترك الخواص والعوام في معرفة الحكم المنقول دون معرفة
المدارك فاحتمال الخطاء في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من احتمال الخطاء فيما ينسب اليه
من الحكم المدلول عليه واختلف الجدليون فقال قوم يجب تكليف المعترض ابداء مستنده القول بالموجب في هذا النوع
لاحتمال ان يكون هذا الماخذ عنده واذا علم عدم تكليفه بابداء الماخذ عند ابداء القول بالموجب في هذا النوع
لاحتمال ان يكون هذا الماخذ عنده واذا علم عدم تكليفه بابداء الماخذ عند ابداء القول بالموجب وفيه تعاند
يقول في هذا النوع معاندا اتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه بيان الماخذ فكان افضى الى انتفاء الخبط ومنعه

اخرون انه لا يجب لتكليفه بذلك بعد قيامه بشرائط القول بالموجب وهو استيفاء محل النزاع وهو الانه
لا يعلم المعترض وهو اعرف بما اخذه امامه وظاهر حاله الصدق فيجب تصديقه فيما ادعاه ثم لو اوجبنا ذكر الماخذ
فان منعنا المستدل من ابطاله لم يكن للاعتراض عليه انتفت فائدة ذكر الماخذ لامكان ادعاء ما لا يصلح للتعليل ترويجا
للكلام لو توجه بامتناع دفعه الاعتراض عليه وان مكناه لزم انقلاب المعترض مستدلا وبالعكس وانه يخل
بالضبط ظاهر الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ان يثبت قربة فتشترط النية كالصلوة ويهمل
قوله والوضوء قربة فيقول المعترض اقول بالموجب وامنع من ايجاب النية في الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن
للمعترض الا المنع فقول الجدليين في الثلاثة انقطاع احدهما صحيح في الاولين لما ذكر من توجيهها عليه ويعيد في الثالث
لاختلاف المرادين فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراد به الاخر وحينئذ يصير النزاع
لفظيا وجواب القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه الاول ان يقول مسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت
فيها الكلام ان امكن والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيها الثاني ان يبين لزوم محل الخلاف فيما فرض فيه
الكلام كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب لانه يجب والواجب ليس بجائز فيقول
المستدل عنيت بقولي لا يجوز التحريم ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعية بفعل الواجب الثالث ان
يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكوة الخيل
حيوان يجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكوة كالابل فيقول المعترض عندي يجب فيه الزكوة التجارة والنزاع
انما هو في زكوة العين فيقول المستدل انما كان النزاع في زكوة العين فظاهر كلامي منصرف اليها بقرينة الحال وعهود
الكلام في الزكوة الى المعهود وايضا لفظ الزكوة يعم العين والتجارة فالقول بزكوة التجارة قول بالموجب في
صورة واحدة وهو غير محتمل لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه
كما في مسئلة ازالة النجاسة بمائع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول به فان الخل النجس لا يزيل
الحدث ولا الخبث فيقول المستدل ظاهر كلامي انما هو الخل الطاهر خاصة ووقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب
على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا والجواب عن القول
بالموجب بالاعتبار الثاني من وجوه الاول ان يكون المستدل قد افتى بما وقع سؤالا ولا الدليل وغرض المعترض الكلام
معه فيه وطالبه بالدليل فاذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه واشتد عليه القول بالموجب بابطاله
بالدليل عليه اولا ومثل هذا يمكن ان يجاب عن القول بالموجب بالاعتبار الاول الثاني ان يبين ان المسح المختلف فيه
اشتهار بين النظار الثالث ان يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد ساعد على
وجود المقتضي لوجوب القصاص وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها مرتفعة والشروط متحققة فاذا بطل
كون المانع المذكور مانعا لزم منه الحكم المتنازع فيه وعن الثالث بان حذف احد المقدمتين شايع ودليل عادة
عن جوبها **البحث السادس** في الفرق والكلام فيه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وعدمه واختلف في تفسيره
فقال بعضهم انه لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع وعند بعض نقد ما انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو
اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين اسئلة مختلفة وهي
المعارضة في الاصل او المعارضة في الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين او سؤالا واحدا
فقال ابن سريج انه سؤالان وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وقال غيره بل سؤال واحد لان المقصود منه
هو الفرق وان اختلف صيغته وقال بعض الفقهاء ليس هذا سؤال الفرق وانما هو عبارة عن بيان معنى في الاصل
لبعض في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع وجوابه على
كل التقادير لا يخرج عما ذكرناه من جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي باقي الاعتراضات ان شاء الله تعالى

تعالى **الفصل الخامس** فيما يصح التعليل به وما يمتنع وفيه مباحث الاول في التعليل بعلتين وفيه مطلبان الاول
في جواز ذلك في المنصوصة فقد جوزه الاكثر ومنع منه القاضي ابو بكر والجويني احتج الاولون بان القتل والردة
والزنا كل واحد لو انفرد كان مستقلا بحل القتل وهي غير متضادة فيصح اجتماعها فمع اجتماعها ان وجب بعضها كان حل
الدم مستندا اليها كلها لعدم الاولوية فاما ان يصير من شيء منها بالاباحة وهو خلاف الاجماع او من الكل وهو
وكذا من احدث امرين دفعة حصل الوضوء بهما وثبوت الولاية على الصغير المجنون وتحريم الوالدة المرضعة وتحريم
وطي الحائض المعتدة المحرمة ونظائره كثيرة والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم وحدة الحكم فان حل القتل بسبب الردة
غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني يسقط بعفو الولي دون الاول وانا تغايرت
علة الوجود بالضرورة لانها هي الا انها ان حضرت اثرت الوجود وان عدمت اثرت العدم لان القتل المستحق بسبب
الجناية يجوز لحق الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه وهو يدل على تغاير الحكمين الثاني
سلمنا وحدة الحكم لكن نمنع اقتران العلل دفعة بل لا بد وان يتقدم احدها فيحال الحكم عليه الثالث سلمنا الاقتران
لكن يجوز اشتراكها باسرها في امر واحد وهو العلة فيكون العلة واحدة الرابع سلمنا عدم الاشتراك لكن يجوز
ان يكون شرط كون كل واحدة علة مستقلة انتفاء الغير فاذا وجد الغير زال شرط الاستقلال بالعلية فلا يكون كل
واحدة منها علة تامة حال الاجتماع بل يصير كل واحد منها حال الاجتماع جزء العلة والمجموع العلة التامة الخامس سلمنا لكن
يجوز ان يكون البعض ولكن حق الجناية فان التعليل بالردة لانه حق الادمي مقدم لانه مبني على الشح والمضايقة وحق
الله تعالى مبني على المسامحة والتساهل من حيث تضرر الادمي بفوات حقه دون الله تعالى ولهذا يتخير الصلوات
ولهذا لو نوى رفع احدها ارتفع خاصة عند بعض الفقهاء وثبوت الولاية على الصغير المجنون مستند الى الصغر
لسبقه على الجنون لعدم العلم بالاجتماع ومع وتحريم نكاح الوالدة المرضعة مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه
والوطي في الحائض المعتدة المحرمة غير محرم على التحقيق وانما المحرم في حق الحائض ملابسة الاذى وفي حق المعتدة
تطويل العدة وفي حق المحرمة افساد العبادة وهي احكام متعددة للحكم واحد والجواب عن الاول ان ابطال حيوة
الشخص الواحد امر واحد وهو اما ممنوع منه شرعا بوجه ما او لا والاول حرمة والثاني حل فاذا كانت الحيوة واحدة
فالازالة ايضا واحدة والاذن فيها ايضا واحد لا يقال يجوز ان يكون الفعل الواحد حراما من وجه وحلالا من وجه اخر
ان تعدد المحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان ومن حيث انه قاتل
لانا نقول لما بان الفعل حلالا من وجه حراما من اخر غير معقول لان معنى الحل هو ان الشرع مكنك من هذا الفعل
ولم يبعثه عليك في فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن وجه يقتضي المنع اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما
من جميع جهاته لان الظلم حرام مع انه حصة عرضية وكونه حركة لا يقتضي الحرمة واذا ثبت هذا فقول بحل الدم على
هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الاطلاق يستحيل ان يتعدد والحل بهذا المعنى وفيه نظر لانا لو سلمنا وحدة
بطلان الحيوة الا ان ايقاعها متعدد بالجهات متكثر بالاعتبارات فجاز ان يكون ايقاعها على وجه حراما كالواو وقعه
على وجه الظلم وان يكون ايقاعها على وجه اخر مباحا كالواو وقعه على وجه الزجر او الاستيفاء ولانا في هذا قول
الشارع مكنك من هذا الفعل ولا تبعثه عليك بجواز ان يقول ابحت لك القتل على وجه الاستيفاء فان لم يسلم الا بحد
الحلين وهو يعطي التغاير قلنا لا نسلم بطلان احد الحلين بل يزول كون ذلك الحل معللا بالردة فان الزايل ليس الحل بل وصف
كونه معللا بالردة لا يقال الا كان ذلك الحل باقيا سواء وجدت الردة اولا كان مستغنيا عن الردة والغني عن الشيء
لا يعلل به لانا نقول العلة هنا بمعنى المعرف فيزول الاشكال قوله وولي الدم مستقل باسقاط احد الحلين قلنا ممنوع
بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب واذا زال ذلك السبب زال انتساب الحكم اليه فاما بطلان الحكم بعينه ممنوع
فهذا نظر لان الردة حج لا يكون علة في اباحة بل في وصف العلية لان الزايل الثاني دون الاول وهو من محل

النزاع لتعدد المعلولات ح وعن الثاني بانه مكابرة لعدم المنافاة بين هذه الامور فيصح اجتماعها
ونحن نبني الكلام على تقدير وقوع ذلك الجائز فنقول لان المانع من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة منع عدم
المنافاة بينها ولا يكون مكابرا في عدم الاجتماع لاستلزامه امرا محالا وعن الثالث بالاجماع على ان الحيض من حيث
انه حيض مانع من الوطي وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي المشترك خلاف الاجماع ولان الحيض وصف حقيقي
والعدة امر شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الشرعي الا في عموم كونه امرا ولو كان هذا القدر هو العلة لمنع الوطي
لا يتقيد بالانتهاء من الامور وفيه نظر بمنع الاجماع على التعليل بالخصوصيات فان المانع لا يقول به وكذا الثاني فان
العدة وان كانت امرا شرعيا لكن ذلك لا يستلزم نفي المشترك بينها وبين الحيض الا في مطلق الامرية فجاز ان يكون
بينهما مشترك علم الشارع صلاحيته للتاثير فاسند الحكم اليه وعدم العلم بالوجدان ليس علما بالعدم وعن الرابع
بالاجماع على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وهو يقتضي كونه علة سواء وجد القيد العدمي الذي هو عدم الاخر
او لا وفيه نظر لان الاسناد الى خصوصية الحيض انما كان لاصالة عدم غيره فيكون العلة ثابتة مع حصول شرائطها
مثبتا للتحريم واحتج الاخرون بوجوه الاول جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يقتضي نقض العلة لان الحكم اذا
اجتمعت عليه علل متعددة فاذا وجد واحدة منها تعين حصول الحكم فاذا وجدت الثانية بعد ذلك فان اوجبت
حكما مثل الاول لاجتمع المثلان وان اوجبت خلافه او لم يوجب شيئا لزم النقض لوجود العلة من دون الحكم
الثاني ان العلل الشرعية مؤثرة لجعل الشرع اياها مؤثرة فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فان اشتركت كل واحدة
في بعض ذلك الحكم لزم تبعض الحكم ولانه خارج لكل منهما عن علية ذلك الحكم ولان معلول كل منهما غير معلول الاخرى
وان اثرت في جميع الحكم لزم استغناؤه عن احديهما لانه لما وقع باحديهما استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع
الثالث العلة لابد وان يناسب الحكم فلو تعددت علة الحكم الواحد لزم مناسبته لشيئين مختلفين فيكون الواحد
مساويا للمختلفين والمساوي للمختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب عن الاول
بان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله باللاحقة اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا وعن
الثاني بانه مبني على انها تكون مؤثرة في الحكم لذاتها او بجعل الشارع مؤثرة فيه وقد سبق بطلانه وعن الثالث لا نسلم ان
المناسبة شرط العلية سلمنا لكن يجوز ان تشترك الحكمتان في جهة واحدة ثم ان العلة يناسبها بحسب ذلك الوجه الواحد
وايضا فيه نظر فانا لا نعني بالمناسبة المساواة في الماهية بل اضافة الفعل الصالح لحصول المطلوب الى حصول الحكم وقد
فرض الغزالي الكلام في صورة واحدة سقط عنها كثير من الاسولة وهي ما اذا اجتمعت بين لبني زوجة اخيك واختك
جعلتك في حلق الرضيع دفعة واحدة فانها يحرم عليك لانك خالها وعمها فلا يتوجه في هذه اكثر الاسولة البحث
الثاني في المستنبطة هل يجوز تعددها اختلفوا فيه فذهب قوم الى جوازه ومنع منه اخرون وهو المعتمد لوجوه الاول
ان ... على ... احتمال ان يكون الداعي الفقر خاصة او الفقر خاصة او مجموعهما او شيء منهما وهذه الاحتمال
... ... فان بقيت متساوية
امتنع حصول الحكم لواحد منها على اليقين فلا يجوز الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فتلك الترجيح يحصل بامر وراء المناسبة
والاقتران لاشتراك بين الجميع فيهما فان المرجح هو العلة ... الثاني ان الصحابة اجمعوا على قول الفرق فانهم لما
عبد الرحمن في قضية المجهضة قال انك مؤدب ولا ارى عليك بأسا فقال علي ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد
اخطأ ارى عليك الغرة وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهها بالتاديب المباح وان عليا ... فرق بينه وبين ما ... بان التاديب الذي يكون من جنس التعزير لا يجوز فيه المبالغة ... الاتلاف وهو يدل على اجماعهم على جواز
الفرق وهو يمنع من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين الثالث لو كان معللا بعلتين فان استقلت كل
واحدة بالتعليل ومعنى استقلال التعليل ... غيره فهو خلاف الفرض وان استقلت احديهما خاصة ولم يستقل الاخرى

احديهما فالعلة ليست الا واحدة الرابع لو جاز لما تعلق الفقهاء في علة الربا بالترجيح اذ من ضرورة صحة الاستقلال
اعترض بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة هنا واعلم ان القاضي ابا بكر جوزه في
المنصوصة دون المستنبطة وهو قول الغزالي لان المستنبطة يستلزم الترجيح لدفع الحكم فان عينت بالنص وجبت منصوصة قطعية
واعترض بانه يثبت الحكم في افرادها فيستنبط العاكس وقال الاخرون يجوز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة
قاطعة مستقلة وحينئذ فلا يجوز التعدد في الاولى كالعقليات ويجوز في الثانية لتساوي امكان التعليل بالاستنباط مع انه
لا يمكن ان لا يجعل شيء منهما علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل كل علة واحدة لثبوت الاستقلال في محال افرادها
فتعين ان يجعل لكل منها علة والجواب كما تقدم من انه لا بعد في المنصوصة لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي
اجتماعها لانها امارات وقال الجويني انه جائز لكنه لم يقع لانه لو لم يكن تعليل الحكمين بعلتين ممتنعا شرعا لوقع
عادة ولو نادرا لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا وزعم ان هذا برهان قاطع واضح لكل احد
وهو ممنوع بكثير من الوقائع التي وقعت ولم يعلم ولعدم استلزام الامكان الوقوع واعلم ان القائلين بالوقوع
اختلفوا فيما اذا اجتمعت فقال قوم ان كل واحدة علة مستقلة حالة الاجتماع كما لو انفردت وقال اخرون ان الجميع
العلة وقال قوم ان العلة واحدة لا بعينها احتج الاولون بانه لو لم يكن كل واحدة علة فاما ان يكون العلة هي
المجموع او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والكل باطل اما الاول فلان التقدير ان كل واحدة علة مستقلة فكيف
يكون جزءا واما ثانيا وثالثا فلانه تحكم محض واحتج الاخرون بانه لو كان كل واحدة علة لزم اجتماع المثلين لاستلزام
كل واحدة منهما حكما مساويا لاستلزام الاخرى ولان الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم التحكم واحتج الفريق
الثالث بانه لو لم يكن العلة واحدة لا بعينها لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم او كون العلة المجموع وهو
باطل لانه يلزم كون كل واحدة جزءا فيتعين المطلوب قال ابو الحسين اذا علل حكم الاصل بعلتين فاما ان يكون احدهما
الدليل على حكم الاصل او لا يكون الدليل نصا او اجماعا والثاني يجوز ان يجتمعا لان العلل امارات ويجوز ان يدل
الحكم امارات او وجه مصلحة فجاز ان الشيء مصلحة من وجهين وان كان احدهما دليلا على حكم الاصل فاما ان يكون
دليل حكمه من غيره ان يقاس بها على اصل اخر او بان يقاس مثال الاول ان نعلل في الشهادة على السرقة الى
القطع في الشهادة على الزنا في ان الحاكم لا يحكم بها بعلتين كل واحدة منهما حق من حقوق الله تعالى وليست هذه
العلة هي التي لها تم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا اذا تقادم لكن العلة في ذلك ان الشهود على الزنا مخيرون
بين اقامة الشهادة لحق الله تعالى وبين الستر على المشهود عليه فاذا اخروا الشهادة علمنا انهم اثروا الستر على المشهود
عليه فاذا شهدوا من بعد تبينا ان عداوة عرضت لهم والعداوة يتهم الشهود وقد منع النبي عليه السلام من قبول شهادة
العدو فيظهر لنا انهم من ذوي العداوة لا انا نخفيهم على ذكر العداوة وهذه العلة لا يمكن ذكرها في السرقة لانه
يجوز ان يكون الشهود انما اخروا الشهادة لان المسروق منه اخر المطالبة فقد بان ان علة حكم الاصل هو طريق الحكم
بحرمته وهي الدال على حكم الاصل وكما يجوز ان يدل دلالة على ان لبعض اوصاف الاصل المنصوص على حكمه تاثير في
ذلك الحكم فيجعل علة ويقاس بها فرع من الفروع جاز ايضا في بعض ما ثبت حكمه لعلة من العلل ان تدل دلالة على ان لبعض
اوصافه تاثيرا في ذلك الحكم فيجعل علة فيه ويقاس بها عليه الفرع واما الثاني وهو ما اذا كانت العلة التي هي دليل حكم
الاصل يقاس بها على ثبوت الاصل على اصل اخر فانه لم يمكن ان يقاس الفرع الاخير بتلك العلة على الاصل الاول فالكلام
فيما تقدم وان امكن كرد الفرع الى الاصل بعلة الكيل ورده الى الاخير بهذه العلة تطويل لا فائدة فيه الا ان يكون لطلب
الالحاق بهذه العلة البحث الثالث في جواز تعدد معلول العلة الواحدة العلة قد يكون لها حكم وهو ظاهر وقد يكون
اكثر من حكم واحد فاما ان يكون متماثلة او متضادة او مختلفة غير متضادة والاول ان كانت في ذات واحدة فمحال
لاستحالة اجتماع المثلين ومن سوغه سوغ ذلك وان تعددت جاز كالقتل الحاصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب

على كل واحد منهما والثاني لا يخلو اما ان يتوقف ايجابها على شرط او لا فان توقف فالشرطان ان لم يجتمعا جاز
ذلك فيكون العلة موجبة حكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان كاقتضاء الجسمية الحركة عند الخروج
عن المكان الملائم والسكون عند الحصول فيه وان امكن اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم يكن العلة في اقتضاء
احدهما اولى من اقتضاء الاخر فوجب ان يقتضيهما جميعا وهو محال وان لا يقتضي واحدا منهما فيخرج العلة من
العلية وبهذا يظهر بطلان عدم توقفها في اقتضائها المتضادين على شرط واما الثالث فانه جائز كتحريم الصوم والصلوة
ومس المصحف بالحيض لان العلة اما بمعنى الباعث ولا امتناع في ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين
مختلفين اي مناسبا لهما كمناسبة شراب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا التصرف بالبيع من اهله في محله فانه مناسب
لصحة البيع ولزومه او بمعنى الامارة ويمكن عقلا وشرعا نصب امارة واحدة على حكمين مختلفين كالحد والضمان في
السرقة لا يقال اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين فمعناه انه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده فيمتنع ان يكون
مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان بمعنى ان ترتيبه عليه يحصل المقصود منه وذلك تحصيل الحاصل لكونه
حاصلا بالحكم الاخر وايضا اذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين امتنع ان يناسبهما من جهة واحدة فان
الشيء لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه وان ناسبهما من جهتين مختلفتين كانت علة الحكمين مختلفة لا
انها متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم اعم مما ذكروه لان المناسب ينقسم الى ما به يثبت الحكم الواحد عليه ويستقل
بتحصيل مقصوده وذلك ما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم
عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين
بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمنع ان يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني واذا عرفت ان معنى مناسبة الوصف
للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين لم يمنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة البحث الثالث
في اقسام التعليل اعلم ان كل حكم ثبت في محل فاما ان يكون علة ذلك الحكم نفس المحل او جزءا منه او خارجا عنه والخارج
اما ان يكون عقليا او عرفيا او شرعيا او لغويا والعقلي اما وصف حقيقي او اضافي او سلبي او ما يتركب من هذه
الاقسام اعني الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية مكيل فيكون ربويا او السلبية في طلاق المكره لم يرض
فلا يقع والحقيقية مع الاضافية بيع صادر من اهله في محله والحقيقية مع السلبية قتل بغير حق والحقيقية والاضافية
والسلبية قتل عمد عدوان والوصف الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه والعرفي كقولنا في بيع الغائب
يشتمل على جهالة فيفسد في العرف والاسم كقولنا في النبيذ يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب واما التعليل بالجزء فان
كانت العلة قاصرة فالجزء هو الفصل المميز اذ لو كان بالمشترك لكانت القاصرة متعدية وان كانت متعدية فالجزء هو
المشترك والا لكانت قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن الماهية فاما ان يكون وصفا لازما كالطعم في البر او لا
فيكون متجددا فاما ان يكون التجدد ضرورة بجسب العادة كانقلاب العصير خمرا او بالعكس او لا يكون فاما ان يتعلق
باختيار اهل العرف مثل كون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالردة والقتل وايضا الوصف الذي جعل علة
اما ان يعلم وجوده بالضرورة كالاسكار في الخمر او بالنقل فاما ان يعلم كونه من الدين ضرورة مثل كون الجماع في نهار
رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون وهو ظاهر وايضا العلة اما من فعل المكلف كالقتل الموجب للقصاص او لا
كالبكارة في ولاية الاجبار وايضا العلة والحكم اما ثبوتيان او عدميان فلا نزاع فيهما او الحكم ثبوتي والعلة عدمية
وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة ثبوتية وهو الذي يسميه الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه هل هو مشروط
بوجود المقتضي وايضا العلة اما ذوات او اوصاف كقولنا في مثل عدم عدد انه لا طعم وايضا العلة قد يكون
المصلحة مثل كون الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد يكون امارة المصلحة كجعل الجهالة احد
المثلين علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من التعذر التسليم ولهذا جاز البيع

عند بعضهم اذا لم يمنع بالجهالة من صحة التسليم كالصبرة المشار اليها وايضا اقتضاء العلة الحكم قد يقف على شرطه
كالزنا المتوقف اقتضاؤه للرجم على شرط الاحصان وقد لا يكون وايضا العلة قد يكون علة لاثبات الحكم او
نفيه كالعدة في منع النكاح وقد يكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح وقد يكون العلة قوية
على الدفع لا على الرفع كالعدة والردة فانهما يمنعان النكاح ولا يبطلانه وقد يكون قوية عليهما واعلم ان من شرط
العلة اختصاصها بالمنزلة للحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشيء اولى من اقتضائه لغيره البحث الرابع في
التعليل بمحل الحكم اختلف الناس في جواز التعليل بمحل الحكم او جزئه فذهب الاكثر الى المنع واخرون الى الجواز والوجه
التفصيل بناء على صحة التعليل وهو الجواز ان كانت العلة قاصرة اما في التعدية فلا يجوز بالمحل ويجوز بجزئه سواء
كانت العلة منصوصة او مستنبطة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في استلزام
محل الحكم حكمه بالنسبة الى ذلك الحكم كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع واما في التعدية فلا يجوز قطعا
لامتناع وجود خصوصية المحل في الفرع لا يقال لو كان محل الحكم علة الحكم لكان الشيء الواحد قابلا فاعلا معا وهو محال
اما اولا فلان المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا وصحة تعقل احدهما دون الاخر فان كانا داخلين
لزم التركيب في ذلك المحل وكان الجزء الذي هو موصوف بالقابلية غير الجزء الذي هو موصوف بالفاعلية
فلا يكون القابل هو الفاعل وان كانا خارجين عاد البحث في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد اللاحقين
غير المفهوم من كونها علة اللاحق الاخر ويكون الكلام فيهما كالكلام في الاول ويتسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر
خارجا لزم تركيب الماهية فان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم اما كون الفاعلية جزءا او القابلية وكلاهما محال
لانهما نسبتان بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة عن المنتسبين والخارج لا يكون داخلا فلا يمكن حصول شيء
منهما في الماهية واما ثانيا فلان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب فلو كان
الشيء الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى شيء واحد لزم اتصاف تلك النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا
وهو محال لانا نقول القابلية والفاعلية من الصفات الاعتبارية لا تحقق لهما في الخارج فلا يصح القسمة بانهما اما
داخلان او خارجان او بالتفريق ولا امتناع في اتصاف الماهية بالنسبة الى الوجوب والامكان باعتبارين البحث الخامس
في العلة القاصرة اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل بعد اتفاقهم على جوازه
ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى اشتراط التعليل بالمتعدية في صحة القياس كتعليل الشافعي تحريم الربوا في
النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعي واحمد بن حنبل والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو
الحسين البصري واكثر الفقهاء الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي الى
المنع والوجه الاول لوجوه الاول صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة التعدية الى الفرع دار ولانه لم يتوقف صحة العلة في نفسها وان لم يكن متعدية وحينئذ فان التعدية والتعليل
وصفان عارضان للماهية فجاز ان يكون صحة الثانية موقوفة على ثبوت الاولى ولا دور واعترض بجواز ان يقال
صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على صحة وجودها في غير الاصل فلا دور واجيب بان الحاصل في محل اخر لا يكون
هو بعينه لاستحالة حلول الشيء في محلين بل مثله وكل ما يحصل له من الصفات عند حلوله في محل اخر يكون ممكن الحصول
له عند عدم حلول مثله في محل اخر لان حكم الشيء حكم مثله ... الثاني لكن حصول تلك الامور فيتقدير تحقق ذلك وجب ان يكون
علة لان تلك العلة ما حصلت الا بسبب تلك الامور واعترض ايضا بان المراد بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ان كان
ثبوت الحكم بها في الفرع فمسلم وان اريد بالتعدية وجودها في الفرع لا غير فهو ممنوع فنقول التعدية بالاعتبار الاول
ليست شرطا في صحة العلة فلا دور وانما نقول بان شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مستلزم للدور
فان صحة التعدية وان كانت مشروطة بوجودها في غير محل النص فوجودها فيه غير متوقف على صحتها في نفسها فلا دور

سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية فانما يلزم الدور لو كان ذلك التوقف توقف المشروط
على المعلول اما اذا كان توقف المعية كالمتضايفين فلا الثاني ان الحكم مع الوصف القاصر وجودا وعدما فكان
علة كالمتعدي وهو يتوقف على كون التعليل دليلا الثالث جاز ان يكون علة عند دلالة النص عليها اجماعا
فكذا عند الاستنباط واعترض بالفرق لان عليتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص ودلالة النص عليها
غير متحققة حالة استنباطها فلا يلزم ان يكون علة اجيب بان النص اذا دل على علية الوصف القاصر يجب
الحكم بعلية المستنبط لما بينهما من الاشتراك في الحكمة اعترض بانه قياس في الاسباب وسيأتي بطلانه الرابع ان
القاصر اذا كان مناسبا للحكم والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ولا معنى
لصحة العلة سوى هذا احتج المانعون بوجوه الاول العلة القاصرة غير مفيدة فلا يصح للتعليل واما انه غير مفيد
فلان الفائدة من ذلك التوسل به الى معرفة الحكم وهي مفقودة هنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة
الحكم في الاصل لاستفادته من النص والاجماع ولانها مستنبطة منه فيكون فرعا عليه فلا يكون مثبتة له والا كان
دورا عليها وهو دور ولا في غيره لعدم تعديها وشرط التعليل الوجوب الثاني الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة
لان اتباع الظن المنهي عنه ترك العمل به في المتعدية لفائدة التوصل بها الى معرفة الحكم في محل النص وهي منتفية في
القاصرة فيبقى على الاصل الثالث العلة الشرعية امارة فلا بد وان يكون كاشفة عن شيء والقاصرة لا تكشف
عن شيء من الاحكام فلا يكون امارة فلا يكون علة والجواب عن الاول بمنع حصر الفائدة في تعريف الحكم وههنا
فوائد اخرى الاول معرفة مطابقة الحكم الشرعي لوجه الحكمة والمصلحة وهو امر معتبر لان النفوس اقبل للاحكام
المطابقة للحكم والمصالح وادعى الى الانقياد بخلاف الحكم المحض والتعبد الصرف فيكون افضى الى تحصيل مقصود الشرع
في شرع الحكم وكان مفيدا الثانية الفائدة انا اكثر من العلم بالشيء فانا اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علته علمنا ما
كنا جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة كلية الثالثة اذا كانت العلة قاصرة فبتقدير
ظهور وصف اخر متعد في محلها يمتنع الحكم به بدون ترجيحه على العلة القاصرة وهو فائدة جليلة سلمنا انه لا بد وان
يتوصل بالعلة الى الحكم لكن في جانب الثبوت او العدم الاول ممنوع والثاني مسلم وههنا لكن يتوصل به الى عدم الحكم في
الفرع اذا غلب على الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنع القياس عليه فلا يثبت الحكم في الفرع لانتفاء القياس
من القياس حينئذ وبطلان المتعدية فلا حاجة الى العلة القاصرة لانا نقول يجوز وجود وصف متعد مناسب فلولا
جواز التعليل بالقاصرة بقي المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا
فلا يثبت الحكم في الفرع سلمنا عدم الفائدة ومنع البطلان لامكان ان يكون علة محدثة في الحكم مع ان الطالب لها
يكون طالبا لما لا ينتفع به سلمنا ان ما لا فائدة له لا يجوز اثباته لكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انتفاء الفائدة او بعده
الاول ممنوع والثاني مسلم وههنا المستنبط للعلة حال طلبه لا يعلم انها متعدية او قاصرة فلا يمكنه منعه من ذلك الطلب
وبعد وقوفه على القاصرة لا يمكنه منعه عن معرفتها لان ذلك خارج عن وسعه وفيه نظر لان معرفتها لا يستلزم
التعليل فانا نسلم انه يجب وجدان العلة القاصرة لكنا نقول اذا عرف انها قاصرة منع من التعليل بها سلمنا لكن ينتقض
ما ذكره بالعلة المنصوصة وعن الثاني بمنع عدم التمسك بالمظنون وقد سبق الجواب عن الايات وعن الثالث ان
المتعدية كما انها وسيلة الى اثبات الحكم فالقاصرة وسيلة الى نفيه لكن القاصرة اولى لانها على وفق الاصل والمتعدية
على خلافه قوله انها لا تكشف عن حكم قلنا تكشف عن المنع من استعمال القياس **البحث السادس** في تعدية حكم الاصل
اختلف الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص علته هل هو ثابت بالعلة او النص فقالت الشافعية بالاول
لان الحكم انما يستند الى علته وقالت الحنفية بالثاني لوجوه الاول الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة مظنونة
فلا يستند المقطوع اليها الثاني العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له في الوجود فلو ثبت الحكم بها

الثالث قد يثبت الحكم تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لم يثبت مع عدمها والخلاف هنا لفظي لان الشافعية
عنوا بالعلة الباعث للشارع على الحكم في الاصل لا انها معرفة لنا اثباته فيه بل انها امر مناسب يغلب على الظن
ان الشرع اثبت الحكم لاجله والحنفية وافقوا عليه واذا قالوا العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا نفي انها باعثة
بل انها غير معرفة للحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية يسلمونه وان ههنا اخر الجزء الثالث من النسخة التي
هي بخط المص قدس الله سره **البحث السابع** في التعليل بالحكمة هل هو جائز ام لا اعلم ان الوصف الحقيقي اذا ظهر انضباطه
جاز التعليل به بالنص عليه او مطلقا عند القائلين بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة و
دفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر على منعه وجوزه الاقل وفصل اخرون بين الحكمة
الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الخفية فجوزوا التعليل بالاولى دون الثانية احتج الاولون بوجوه الاول
الحكم ان كان معللا بمطلق الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كان بحاجة مخصوصة مع خفاء الامور الباطنة فلا
يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل مرتبة من المراتب التي لا تتناهى عن الاخرى فيمتنع التعليل بالمعين الذي لا يعلم
الثاني لو صح التعليل بالحكمة لما صح تعليله بالوصف والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فائدة
تعود الى العبد للاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا على رأي المعتزلة او تفضلا على رأي الاشاعرة فالمؤثر في الحكم
في الحقيقة هو الحكمة والوصف انما جعل علة لاشتماله عليها فاذا امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز اسناده الى الوصف
لان كل ما يقدح في اسناده الى الحكمة يقدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع ولا ينعكس فاسناده
الى الوصف تكثير لامكان الغلط من غير حاجة وهو غير جائز والجواب انما تعذر التعليل بالحكمة لو وجب عليها
مأمور بالقياس ولا يمكن الا عند وجود العلة ولا يمكن الا عند الطلب وما يتوقف عليه الواجب واجب والتالي باطل
لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجة والحاجة خفية لا يعرف مقدارها الا بمشقة عظيمة فلا يكون واجبة
لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع استقراء الشريعة يدل على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكمة الا ترى
حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعارية عارية عن المصالح استندت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول
المصالح بدون هذه الاوصاف لم يثبت بها الاحكام الملائمة لها وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة الخامس الدليل
ينفي التمسك بالمظنونة لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في الوصف الجلي لظهوره والحاجة ليست كذلك
فيبقى على الاصل السادس الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشيء يستحيل تأخرها
عن الشيء فالحكمة ليست علة والجواب عن الاول لا نزاع في ان المناسبة طريق الى علية الوصف بمعنى انا نستدل باشتمال
الوصف على المصلحة على كونه علة فان كان دليل العلية اشتماله على كل مصلحة وجب كون كل وصف اشتمل على تلك المصلحة
كانت علة لذلك الحكم واشتماله على مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها
على كونه علة لتوقف العلم باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن اندفع الاشكال وعن الثاني ان التعليل بالحكمة
وان كان راجحا على التعليل بالوصف باعتبار ما ذكرتم لكن التعليل بالوصف راجح باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف
وضبطه وعسر ذلك في الحكمة فالترجيح كل منهما من وجه حصل التساوي وعن الثالث انا وان اختلفنا في جواز التعليل
بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف انما هو علة لاشتماله على الحكمة فان لم يقتض ذلك وجوب طلب الحكمة مع ثبوت العلية
بطل قولكم وان اقتضى بطل قولكم ايضا وعن الرابع منع دلالة الاستقراء على التعليل بالوصف لوجود التعليل بالحكم
في صور كثيرة كالتوسط في اقامة الحد بين الهلاك وعدم الزجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير وعن الخامس ان
الحكمة علة لعلية الوصف ومحال ان يكون علة الحكم من الوصف فان اقتضى منع التعليل بالظن بطلان التعليل
بالحكمة اقتضى بطلانه بالوصف وعن السادس ان الحكمة مترتبة على الحكم في الخارج لا الذهن واحتج المجوزون بان ظن استناد الحكم
في مورد النص الى الحكمة وحصول تلك الحكمة في صورة اخرى يوجب ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب

الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة بيان الاول ان الوصف انما يؤثر في الحكم اذا اشتمل على جلب نفع او دفع ضرر
وكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم يكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة استحال معرفة كون الوصف علة باعتباره وان امكن
وهو مؤثر في الحكم والوصف غير مؤثر كان اسناد الحكم الى الحكمة المعلومة المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي ليس بمؤثر
البحث الثامن في التعليل بالعدم الحكم ان كان عدميا جاز تعليله بالعدمي وان كان ثبوتيا قيل لا يجوز تعليله بالوصف
العدمي وقيل بالجواز احتج الاولون بوجوه الاول العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية المحمولة على العدم فيكون
عدمية واذا كان اللاعلية عدما فالعلية صفة ثبوتية لاستحالة اتصاف النقيضين بالعدم واذا كانت العلة ثبوتية
استحال وصف العدم بها لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم والا لزم الشك في وجود الاجسام لانا اذا رأينا
من الجسم كونه مختصا بحيز ومكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات بجسم
معدوم وهو سفسطة الثاني العلة يجب ان يتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها المعرف او الداعي او المؤثر والتميز
عبارة عن تخصيص كل من المتميزين عن صاحبه بحيث لا يكون تعين هذا حاصلا لذلك وبالعكس وهذا انما يعقل في
الامور الثبوتية فان العدم نفي محض وعدم صرف لا يعقل فيها الامتياز والتخصيص الثالث العدم ان عري عن جميع
النسب الى كل محل لم يكن مختصا بذات دون اخرى ولا بوقت دون اخر فلا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان
كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب ثبوتيا لكونه نقيض اللاانتساب فيكون العدم موصوفا بالثبوت
وهو محال الرابع المجتهد اذا بحث عن العلة لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية لعدم تناهيها ويجب عليه سبر كل وصف
يمكن ان يكون علة فان الوصف العدمي لا يصلح للعلية الخامس قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي
محض فلا يكون من سعيه فلا يترتب الحكم عليه لان كل حكم فانه يحصل للانسان بسبب جلب نفع او دفع ضرر والعدمي
لا يكون علة لا يقال الامتناع من الفعل عدم مع صحة الامر به وكونه منشأ المصلحة او مفسدة لانا نقول الامتناع عبارة
عن فعل امر يترتب عليه عدم ذلك الشيء فلا يكون الامتناع عدما محضا السادس يصح قول القائل اي شيء وجد حتى حدث
هذا الامر ولو لم يكن الحدوث متوقفا على وجود شيء لما صح هذا الكلام كما لو قال اي رجل مات حتى حدث هذا الفلان
المال حيث لم يكن حدوث المال متوقفا على ما قبل السابع لو كان عدميا لكان مناسبا او مظنة والعدم المطلق باطل
والمخصوص ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل ان يكون عدمه مناسبا او مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة
وان كان منشأ مفسدة كان مانعا فعدمه عدم المانع فلا يكون مناسبا ولا مظنة وان كان وجوده منافيا لوجود المناسب
لم يصلح عدم ذلك الامر مظنة لها بل ذلك الامر وهو المنافي اخفى المناسب لان المناسب ان كان ظاهرا استغنى بعليته
بنفسه فلا يحتاج الى مظنة وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجود ذلك الامر منافيا للمناسب كان
وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم اذ وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة الثامن لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم
كذا والجواب عن الاول المعارضة بان العلية لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت مفتقرة الى تلك الذات
ممكنة فلها علة فعلية العلة لتلك العلية زائدة عليها ويتسلسل وعن الثاني ان العلة وان كانت متميزة عما ليس بعلة
لكن التميز لا يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان عدم احد الضدين يصح حلول الضد الاخر فيه وعدم ما ليس بضد ليس كذلك
وعدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضيه فقد وقع الامتياز في العدميات وعن الثالث ان العلة
عدم مخصوص ولا نسلم ان الخصوصية ثبوتية والا لكانت في نفيها امرا مخصوصا ويتسلسل وعن الرابع لا نسلم ان
المجتهد لا يجب عليه السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية سلمنا لكن سقط التكليف لتعذره لعدم تناهي العدميات
وعن الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فالعدم سعي ولا يجوز ان يكون الامتناع فعلا يترتب
عليه ذلك العدم والا لكان الممتنع عن الفعل فاعلا وهو محال وفيه نظر لمنع استحالته فان الامتناع عن فعل لو
كان فعلا خاصا مغايرا لذلك الفعل لم يلزم منه محال وفي السادس نظر اذ لا عبرة في امثال هذه المباحث العقلية

بالالفاظ الصادرة عن العامة سلمنا لكنهم قد يقولون اي شيء حدث او اي سلطان عدم حتى حصل
الامر الفلاني واحتج المجوزون بانه يحصل دوران الحكم مع بعض العدميات والاقتران يفيد ظن العلية
تذنيب الاضافات عدمية لان جنسها وهو مطلق الاضافة عدمي اذ لو كان وجوديا لكان اينما حصل هذا
المطلق كان وجوديا فاذا فرضنا في اضافة انها وجودية كانت صفة حالة في المحل وحلولها اضافة بينها وبين
ذلك المحل فكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل واذا كان ذلك الحلول مسمى وجوديا كان
اضافة الاضافة امرا وجوديا زائدا على الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل واذا كان الاول الى غير
النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا فلا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا
لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة ومن قيد الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما
قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما قلنا والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة للاضافة
فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الموجود في النفي المحض وهو محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع
ان يكون وجوديا اذا ثبت هذا فمن منع التعليل بالامور العدمية منع من التعليل بالامور الاضافية ومن سوغ
هناك سوغ هنا وفيه نظر فانه لا يلزم من كون المطلق وجوديا كون انواعه كذلك لجواز ان يكون المخصصات عدمية
البحث التاسع في تعليل الحكم الشرعي بمثله اختلف الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم اخر شرعي فجوزه الاكثر ومنعه
الاقل احتج الاولون بان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي افاد ظن العلية ولانا نعلل تحريم البيع
بالنجاسة واحتج المانعون بوجوه الاول ما جعل علة يحتمل ان يكون متقدما على ما جعل معلولا فلا يصلح للعلية
والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو نقض للعلة والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية ايضا لان المتاخر
لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعله علة اولى من العكس ولا ترجيح فيحتمل ان يكون هو العلة وان يكون
غيره فيكون على ثلاثة تقادير ليس علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هي بالغالب فعدم
العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكل حكم غلب على الظن عدم التعليل به امتنع ان يكون علة الثاني العلة اما ان يفسر
بالداعي او بالمؤثر او بالمعرف والاولان باطلان هنا لان القائلين بهما يقولون المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد
فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او داع خلاف الاجماع وهو باطل وكذا الثالث لان المعرف لحكم الاصل هو النص
الثالث شرط العلة تقدمها على المعلول وتقدم احد الحكمين على الاخر غير معلوم فلا يجوز الحكم بالعلية الرابع انا
نثبت الشرع حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية في الوجوب والافتقار والمعلولية فليس جعل احدهما علة
اولى من العكس فاما ان يحكم بالعلية بينهما من كلا الطرفين وهو دور او ينفيها من كليهما وهو المطلوب والجواب عن
الاول بجواز التاخر لان المراد من العلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم ويجوز التقدم ولا يلزم النقض فان
الحكم ليس علة لذاته بل باعتبار الشرع له بقران الحكم الاخر كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة فان الشدة
ان كانت متقدمة على التحريم فلا يقال انها علة قبل اعتبارها في الشرع بقران الحكم بها وليس فيه تخلف الحكم مقتضيها
قبل ورود الشرع والجواب عن التقارن واولوية العلية لاحدهما انا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم
الاخر من غير عكس وعن الثاني ان المراد من العلة المعرف والنص وان كان علة لثبوت الحكم في الاصل لكن في الفرع
عرف الحكم بالعلة وعن الثالث منع اشتراط التقدم في العلية وعن الرابع يجوز ان يكون كل منهما علة لصاحبه بمعنى
كون كل منهما معرفا لصاحبه **تذنيب** اذا جعلنا العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون الحكم الشرعي علة في الحكم الحقيقي
كما تعلل اثبات الحياة في الشعر بالتحريم بالطلاق والحل بالنكاح فيكون حيا كاليد لامكان جعل الحكم الشرعي
معرفا للامر الحقيقي فائدة يجوز التعليل بالاوصاف العرفية عند مجوزي القياس كالشرف والخسة والكمال
والنقصان بشرط الضبط والاطراد حتى يكون متميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف الاوقات اذ لو اختلف جاز ان

جاز تجدده بغير الرسول عليه السلام فلا يجوز التعليل به البحث العاشر في الوصف المركب اختلف الناس في جواز التعليل
بالعلة المركبة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فجوزه الاكثر ومنعه الاقل ونحن لما اشترطنا
في العلة التنصيص وجاز ان ينص الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك
الاوصاف جاز ان يكون مركبة ومن لم يشترط النص اختلفوا على ما قلناه واحتج المجوزون بامكان قيام الدليل
على ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة اما المناسبة او شبها وسبرا وتقسيما وغير ذلك من
طرق الاستنباطات والتخريج مع اقتران الحكم او الدوران وبالجملة دليل عليها الوصف الواحد يمكن ثبوته هنا احتج
المانعون بوجوه الاول لو كانت العلة مركبة لزم النقض في العلة العقلية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة تامة لعلية تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة
موقوف على تحقق الموصوف فعدم كل جزء علة تامة لعدم علية تلك الماهية واذا عدم جزء من اجزائها عدمت العلية
فاذا عدم اخر لم يؤثر شيئا لاستغناء العلية بعدم الجزء الاول فلا يحصل مرة اخرى فقد عدم جزء من الماهية ولم يترتب
عليه عدم علية تلك الماهية فقد حصل النقض في العلة العقلية لان اقتضاء عدم جزء الماهية عدم علية تلك الماهية امر حقيقي
سواء كانت علة الشيء عقليا او وضعيا لا يقال هذا يقتضي نفي المركبات لان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة مستقلة
لعدم تلك الماهية فيعود المحال لانا نقول الماهية هي نفس مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم بعض تلك الاجزاء علة
لعدم شيء اخر بخلاف العلية فانها حكم زائد على الماهية فعدمها معلل بعدم كل جزء فافترقا الثاني كون الشيء علة
لغيره صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت لذاته او بالفاعل لامكان تعقل الشيء حال الجهل بالعلية وبعده
كونها علة فان كان مركبا فان حصلت لكل جزء بتمامها فكل جزء علة وهو محال لاستحالة تعدد العلل الواحدة الشخصية
ولاستلزامه كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة ان معنى كون الشيء علة حصول صفة العلية له فان حصل في كل
جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فيكون للعلية نصف وثلث وهو غير معقول الثالث كل جزء ليس بعلة فان
لم يحصل عند الاجتماع زائد لم يكن الاجزاء المجموعة علة كما لم يكن بانفرادها وان حصل فالمقتضي له ان كان كل واحد من
الاجزاء فكل جزء علة وهو علة هذا خلف وان كان المجموع في الكلام في اقتضاء المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام
في اقتضاء ذلك المجموع للعلية فيلزم ان يكون يتوسط حدوث امر اخر ويتسلسل الرابع لو كانت العلة مركبة لتوقف
عدمها على وجود كل واحد من اجزائها ويلزم منه كون عدم كل جزء علة مستقلة لعدمها والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة مما تقدم وبطلان التالي ان تلك الاجزاء لو عدمت فان كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلة
ومعنى الاستقلال انه المفيد لذلك دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد منهما وان كان البعض لزم الترجيح
من غير مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل جزء عن كونه مستقلا وقد قيل انه هذا خلف الخامس كل واحد من تلك
الاوصاف ان كان مناسبا للحكم كان علة مستقلة لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن مناسبا ولا شيء منها فضمها
لا يصلح للتعليل الى ما لا يصلح لا يكون مفيدا للتعليل وان كان البعض فهو العلة والجواب عن الاول بان النقض انما يلزم
لو جعلنا عدم الجزء علة لعدم علية الماهية وهو بناء على كون العدم علة وهو ممنوع وليس بجيد لما مر من ان العلية
صفة اعتبارية فجاز اتصاف العدم بها وايضا ليس عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لان وجود كل جزء شرط العلية
فعدمه يكون عدما لشرط العلية والتحقيق في الجواب ان عدم الماهية مستند الى عدم اي جزء كان لا الى عدم كل واحد
بل عدم كل واحد لما اشتمل على عدم اي جزء كان صار علة بالعرض لاشتماله عليها وعن الثاني ان العلية ليست صفة ثبوتية
والا لزم التسلسل فلا يصح ان يقال اما ان يحل كل واحد من الاجزاء بتمامها او ينقسم بحيث انقسام اجزاء الماهية ولان
معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكم وليس ذلك صفة لها والا لزم تنفيق كون
الشيء جزءا او امرا وغير ذلك وعن الثالث انه منقوض بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند الاجتماع يحصل العشرة

العشرة اذا عرفت هذا فنقول نقل ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ولا
وجه له بتبينه وقد عرفت ان الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة واما الذي يلزم
من عدمه مفسدة دافعة لوجوب الحكم اذا ثبت هذا فاعلم ان بعضهم لم يفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات
العلة وشرط عليتها وهم المثبتون للطرد المنكرون لتخصيص العلة لان العلة الشرعية انما يكون معرفا للحكم وانما
يكون معرفا عند اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل فكان قيد جزء المعرف جزء العلة نعم
قد يكون بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فان حقيقة القتل اقوى في الوجود من صفته اعني اضافته
الى القاتل والى المقتول لاحتياج هذه اليها وقد يناسب بعض القيود دون بعض ويكون اقوى مناسبة ولا يخرج
المجموع عن كونه هو المعرف لهذا التفاوت فلا فرق بين الجزء والشرط وفائدة هذا البحث انه لو صدر بعض الجزء عن
انسان والباقي من اخر فان تساوت في القوة والمناسبة اشتركا والا اسند الفعل الى فاعل الجزء الاقوى وهذه فائدة
حاصلة على تقدير تسمية جزء العلة او شرطها ومنهم من سلم الفرق وزعم ان العلة ان عرفت بالنص فدل النص
على كونه مناطا هو العلة وسائر القيود التي عرفنا اعتبارها بالدليل منفصلة شرائط وان عرفت بالاستنباط
فالمناسب هو العلة والمعتبر في تحقق المناسبة ولا يكفي فيها جزء العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط
وان عرفنا العلة بغير المناسبة من باقي الطرق ولم يظهر الفرق والترجيح لعقلنا ثبت به الاجماع على انه لا يجوز التعليل
بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا للعلم الضروري بان مجرد الالفاظ لا تاثير لها في الاحكام فان اريد
به تعليل مسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل كان تعليلا بالوصف لا بالاسم البحث الحادي عشر في التعليل بالاوصاف
المقدرة المشهور انه لا يجوز التعليل بذلك خلافا لبعض الفقهاء كقولهم الملك معنى مقدر شرعي في المحل اثره
اطلاق التصرفات اولان الملك الحادث يستدعي سببا حادثا وهو قوله بعت واشتريت وهما مركبتان من حروف
متتالية لا يوجد احدها مع الاخر فلا وجود حقيقي لهاتين الكلمتين بل وجودهما تقديري بمعنى ان الشارع قدرها
تلك الحروف التي وقت حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وقد ينكرون هذا التقدير ويجاب
الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته وهذا الكلام تخييل لا تحقيق فيه لان الحكم
اما خطاب الشرع كقول الاشعري او كون الفعل في نفسه بحيث يكون للاخلال به مدخل في استحقاق الذم كقول المعتزلة
وعلى التقدير الاول لا حاجة في تعلق الخطاب الى معنى حادث يكون علة له لان ذلك التعلق قديم فلا يكون معللا
بالحوادث وفيه نظر فان التعلق امر اضافي لا يعقل تقدمه الا بتقدم المضاف نعم التعلق يمكن دعوى قدمه عندهم
التقدير الثاني فالمؤثر في الاحكام انما هو جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة الى بقاء الحروف وايضا المقدر على وفق
الواقع والحروف لو وجدت مجتمعة خرجت عن ان يكون كلاما فلو قدر الشارع بقاء الحروف التي حصل بها قوله بعت
واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام لعدمها ولو قدر سماعها على هذه الصيغة على سماعها على باقي تقاليبها
المال في الذمة باطل ومعناه ان الشرع مكنه اما في الحال او في المستقبل بان يطالب بذلك القدر من المال فهذا معقول
شرعا وعرفا فاما التقدير في الذمة فلا حاجة في العقل والشرع اليه واعترض بان تقبيل الوجوب بتعلق الخطاب
قول الاشاعرة لحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكون الحكمة مؤثرة في الحكم انما في كون الوصف مؤثرا لما تقدم وكون
التقدير على وفق الواقع ليس معناه ان المقدر يعطى حكم لو كان موجودا بل معناه ان يعطى حكم موثر حيثما البحث الثاني
عشر في التعليل بالامارة اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة فاثبته قوم ومنعه اخرون
شرطوا في العلة ان يكون في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملا على حكمة صالحة يصلح ان يكون مقصودة للشارع في شرع
الحكم اذ لو كان وصفا طرديا لا حكمة فيه بل مجرد امارة على التعليل لزم الدور لان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة
عنه فلو كانت معرفة الحكم الاصل كان متوقفا عليها ومتفرعا عليها فهو دور وايضا لا فائدة في الامارة سوى تعريف الحكم

والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة وفيه نظر فان العلل عند الاشاعرة كلها امارات ولا يجوز اثبات
العرضية في شيء منها تذنيب اذا كانت العلة بمعنى الباعث فشرطها ان يكون ضابطا لحكمة المقصودة للشرع من
اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يثبت الحكم مع العلم انتفاء الحكمة في صورة ما والا كان فيه اثبات الحكم مع انتفاء الحكمة
المطلوبة منه قطعا وهو ممتنع كالقتل فان حكمة القصاص انما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فلو ضبط صيانة
النفس عن الفوات بالجرح خاصة لزم شرع القصاص في جارح الميت ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء
الحكمة او نفي الحكم مع وجود علته وهو محال لا يقال وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بعينها بحكمة ذلك الضابط
في الاصل المذكور فانما يمتنع الضبط به ان لم يكن له سوى حكمة واحدة اما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا في
كل صورة بحكمة فانتفاء حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها
تلك الحكمة عريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة والضابط لها ولحكمة الحكم في الصورة الاخرى شيء
واحد لانا نقول اذا اتحد الضابط فاختصاصه في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى اما ان
يكون ذلك لذاته او لمخصص يخصصه بتلك الصورة دون الاخرى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمتين
ضرورة اتحاد المستلزم لها وان كان الثاني فاما ان التخصيص في كل واحدة من الصورتين ولا وجود له في الاخرى يكون من
جملة الضابط فالضابط للحكمتين يكون مختلفا فكان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة فائدة شرط
جامعة في ضابط الحكمة ان يكون مناسبا بحيث لا يوجد الحكمة يقينا في صورة دونه لان الحكم ان ثبت في الصورة التي وجدت
الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد الحكم الى الحكمة دون ضابطها وهو محال لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان
اثبات الحكم بالحكمة وحدها وان لم يثبت لزم اهمال تيقن الحكمة مع العلم بان الحكم لم يثبت الا لها كمن ضبط العمدية باستعمال
الجارح حيث انه يلزم منه اهمال العمدية مع يقين وجودها في الحرق او التغريق او المثقل كالحجر العظيم اعترض بان
المعترض سلم انما يلزم لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ومع جوازه فلا يمتنع ان يكون حكمة الحكم في الصورتين
واحدة ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يستلزم اهمال الحكمة ولا الغاء الضابط البحث الثالث
عشر في تعليل الاصل بعلة متاخرة اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات
الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه لان
العلة اما بمعنى الباعث ويلزم من تاخيرها عن الحكم ثبوت الحكم بغير باعث او بباعث غير العلة المتاخرة فيستحيل
ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل لامتناع التعليل بمجرد الامارات ولانها اذا كانت
بمعنى الامارة ففائدة الامارة انما هي تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعرف محال
لا يقال انما يستقيم ما ذكرتم لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين اما على تقدير جوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصاحبة
واخرى متاخرة لانا نقول قد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو قدرنا جوازه فانما يجوز بتقدير
ان لا يكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى وفيه نظر لجواز ان يكون بمعنى الباعث والغاية متاخرة في الوجود
وبمعنى المعرف ويجوز تاخره لان المعرف في الاصل النص وفي الفرع العلة المتاخرة البحث الرابع عشر في ان تعليل
العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود المقتضي للحكم اذا كان عدما وكانت العلة له وجود مانع او فوات شرط
اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لاثباته وهذا البحث متفرع على جواز تخصيص العلة فانا لو انكرناه امتنع الجمع
بين المقتضي والمانع اما على تقدير جوازه فانه يمكن احتج المانع من اشتراطه بوجوه الاول الوصف الوجودي اذا
كان مناسبا للحكم العدمي او كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن العلية والظن حجة الثاني بين وجود المقتضي
ووجود المانع معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه بوجود
المقتضي كان التعليل به حال قوته بانتفاء المقتضي اولى بالجواز الثالث لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض

التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط والتعارض على خلاف الاصل لما فيه من اهمال احد الدليلين وعند انتفاء
المقتضي لو احلنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة
المانع او فوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل واعترض على الثاني بانه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع
وفوات الشرط مع وجود المقتضي الشرط في اعمال الدليل اي انتفاؤه مع فوات شرط اعماله وفيه نظر لما بينا ان المقتضي
مناف المانع فلا يتقوى عليه المانع مع المضاد وفيهما مع عدمه وعلى الثالث انه لو شرطنا لزم من وجود المقتضي التعارض
بينه وبين المانع او فوات الشرط فهو اهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله ولهذا كان نفي الحكم بالمانع
وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين مجوزي تخصيص العلة مختلفا فيه مع انتفاء المقتضي ونفي
انتفاء المقتضي فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع او فوات الشرط
مع اعتباره الا انه اولى من انتفاء المانع او فوات الشرط ولهذا اتفقوا على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض و
وقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي وكان النفي له اولى ولا يمكن احالة النفي على نفي المقتضي و
المانع معا لان كلا منهما ان استقل بالنفي لزم تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين مستقلتين وان لم يستقل
واحد منهما فهو محال لان نفي المقتضي بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعا وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال
وهو ممتنع واذا ثبت انه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضي فلا بد من بيانه اما بطريق اجمالي
او تفصيلي يدل على وجوده وعليته بما يساعد من الادلة واذا اتفقا ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم فهو دليل على
على وجود المقتضي لانه لو لم يكن المقتضي موجودا كانت فائدة التنصيص على النفي التاكيد لاستقلال نفي المقتضي بالنفي و
الاصل ان يحمل كلام الشرع على فائدة التاسيس لكونها اصلا وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضي لا يقال اعتقاد
وجود المقتضي حملا للكلام على فائدة التاسيس يستلزم نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهو خلاف الاصل ايضا وليس
محذور مخالفة المقتضي مع كونه على خلاف الاصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فائدة التاكيد اولى من العكس لانا نقول
المحذور اللازم من نفي الحكم مع وجود المقتضي مخالفة المقتضي خاصة وهو غالب في الشرع ومحذور التاكيد مع كونه
نادرا فيه مخالفة لما ظهر من مناسبة المانع واعتباره مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها فهذا
يحقق ان التمام محذوره قد عهد التزامه في الشرع غالبا وليس فيه التزام محذور اخر وليس التزام محذوره لم يعهد
في الشرع غالبا وفيه التزام محذور اخر احتج المشترطون بوجوه الاول انا اذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع فالعلل انما تعلم
قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع فلا يكون شرعيا اذ الشرعي ما لو سكت الشرع عنه لم يثبت والسابق على الشرع لو
عنه لثبت والحاصل قبل يمتنع تعليله بالمتاخر الثاني سلمنا المقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا اذا منع
من الدخول في الوجود بعد ان كان لمعرضية الدخول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي الثالث اسناد
انتفاء الحكم الى انتفاء علته اظهر من استناده الى حصول المانع فان تساوى ظن انتفاء العلة وظن وجود المانع امتنع
التعليل بوجود المانع لان عدم العلة ووجود المانع لما تساويا ظنا واختص عدم العلة بمزية اولوية اسناد الحكم اليه
اسناده الى وجود المانع كان تعليل عدم الحكم بعدم علته اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فلا يجوز تعليل
عدم الحكم بالمانع وان كان ظن عدم العلة اظهر فالتقريب اقوى وان كان مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم
انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وهو يدل على توقف التعليل بالمانع على رجحان وجود المقتضي وهو
المطلوب الثالث التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي عرفا لان من قال ان الطير لا يطير لان القفص منعه
كان تعليله موقوفا على العلم بحياة الطير وقدرته اذ بتقدير موته يمتنع التعليل بالقفص فكذا شرعا لقوله عليه السلام
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح الرابع عدم المقتضي مستلزم
لعدم الحكم فلو حصل عند عدم المقتضي امتنع استناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال لا يقال انه لا بد

من وجود المقتضي واجيب عن الاول بان العلة الشرعية معرفة فيجوز تاخيرها وقولنا انما يصير الحكم شرعيا اذا
كان بحيث لو سكت الشرع لثبت قلنا نحن لا نعني بكون هذا الاقتضاء شرعيا الا انا لم نعرفه الا من قبل الشرع وهو
حاصل بعد ما قلتموه وعن الثاني ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بعد الالتفات الى
اقسام التي ذكرتموها وعن الثالث لا نسلم ان الظن استناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي
عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في طريق كفى في ظن عدم حصول الانسان وان لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت
سلامة اعضائه بل يحصل هذا الظن وان لم يخطر ببالنا ابتداء فنقول مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فكذا
شرعا وعن الرابع لا نسلم ان ترادف الادلة والمعرفات على الشيء الواحد خلاف الاصل

البحث الخامس عشر

في بقايا مباحث العلة الاول يجب ان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه
بالابطال عند من جوز التعليل بالمستنبطة كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقير لاشتماله على رفع
وجوب عين الشاة لقيام غيرها مقامها وارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة
توقفها عليه في اعتبارها وان لا يكون طردية محضة كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه لان الوصف الطردي
لا يكون باعثا وفيه نظر لان العلة عند الاشاعرة بمعنى الامارة وبالجملة فهم لا يقفون في هذا الباب بل يجري الكل
عليها اشكال تجويز كون العلة معرفة [illegible] فاذا ورد عليهم ما يلزم من التعليل بالاوصاف الطردية [illegible] الى
انها بمعنى الباعث وان لا يكون لها في الاصل معارض لا يتحقق له في الفرع وان لا يكون مخالفة لنص خاص او
اجماع وشرط قوم ان لا يكون مخصصة بعموم القران وصحيح عندنا حيث ابطلنا تخصيص القران بالقياس وان
لا يعارضها علة اخرى تقتضي نقيض حكمها وانما يصح ذلك لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وتمنعه
التخصيص وشرط قوم انتزاعها من اصل مقطوع بحكمه وجوز اخرون القياس على ما ثبت اصل حكمه بدليل ظني
وشرط اخرون عدم مخالفتها لمذهب الصحابي ومنع اخرون مجوزا ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة
من اصل اخر الا ان يكون عليه مع ظهورها راجحة وشرط قوم ان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به ومنعه
الباقون لان وجودها من جملة المقدمات التي يتوقف عليها الحكم في الفرع فيكفي فيه الظن كما في وجودها في الاصل
[illegible] الثاني اتفقت الاشاعرة على ان نصب الوصف سببا وعلة
من الشارع وان دليله لابد وان يكون شرعيا وسواء كان كونه سببا وعلة حكما شرعيا او لا وانما اختلفوا في ان الدليل
الدال على العلة الجامعة في القياس فقال بعضهم يشترط فيه ان لا يتناول اثبات الحكم في الفرع كقول الشافعي في مسئلة
الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على علية الطعم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
مثلا بمثل فانه وان دل على كون الطعم علة من حيث الايماء الا انه يدل على تحريم الربا في الفواكه بعموم لفظه وقيل
دليل العلية حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل كقول الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء
كالخارج من السبيلين ثم يستدل على علية الخارج النجس للنقض بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضأ فان القيء
والرعاف والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء وترتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على العلية
لكنه مع ذلك يتناول حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل لان دليل العلية اذا استقل بالدلالة على الحكم فالاستدلال
بالعلة على الحكم على وجه لابد من اثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم فيه تطويل بغير فائدة واعترض بان الاقتصار على التطويل
مناقشة جدلية لا تقدح في صحة القياس الثالث قد يستدل بذات العلة على الحكم كقولنا قتل عمد عدوان فيكون
موجبا للقصاص وقد يستدل بوصف العلية كقولنا القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب
القصاص والاول صحيح دون الثاني للفرق بين القتل وكونه سببا للقصاص لانفكاكهما في التصور والسببية امر
نسبي يتوقف ثبوتها على كل واحد من المضافين فدعوى سببية القتل لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت

وثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذلك يستدعي تحقق هذا وتحقق ذاك مع الحكم على هذا بكونه
سببا لذلك فاذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم لم يجز اثبات الحكم بها والا دار فلا يمكن الاستدلال بالعلية
على الحكم الرابع لو سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي فلا حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل
يكفي اما ان لا يكون المقتضي ثابتا في الفرع فينتفي الحكم فيه وهو المطلوب او يكون لكنا انما اثبتناه فيه تحصيلا
لدفع الحاجة وهذا المعنى قائم في الاصل فيثبت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع
الخامس قال قوم يجب ان يكون ثبوت الوصف الذي جعل علة في الاصل متفقا عليه وهو باطل لانا اذا امكننا اثباته
بالدليل حصل المقصود والحق ان ذلك قد يعلم بالضرورة او بالبرهان وقد يظن بالامارة وحكي عن ابي العباس بن
سريج ان الثابت بالقياس انما هو الاسماء في الفروع ثم يتعلق عليها الاحكام وكان يتوصل بالقياس الى ان [illegible]
شركة ثم يجعلها موروثة بالقياس [illegible] ثم يعلق به الحد وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر
في التسمية لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالاية واكثر الفقهاء على ان العلل يثبت بها الاحكام فان قصد ابن سريج
المنع من اثبات الاحكام في الفروع بالعلل فهو قول بابطال القياس [illegible] انما يعللون الاحكام
دون اسمائها ولان الامارة انما يدل على ان الوصف لمناسبة في الحكم [illegible] فان علة تحريم البر كونه مكيلا لا تسميته بانه بر
[illegible] انما يدل على ان الكيل او الطعم تاثير في تحريم التفاضل لا في كونه سمي بانه بر [illegible]
لا تبعا للاسم لانا لا نطلب بالقياس التسمية وان اراد ان العلل قد يتوصل بها الى الاسماء في بعض المواضع ولم يمنع من
ان يتوصل بها الى الاحكام فان اراد العلل الشرعية [illegible] الاسماء اللغوية فهو باطل لسبق اللغة على الشرع فلا
يجوز اثبات اسمائها بامور طارية عليها ولان جميع امارات الشرع يتعلق بالاحكام لا باللغات وان اراد ان الاسماء قد
تثبت في اللغة قياسا وغير شرعي نحو ان يعلم انهم سموا الجسم الابيض الذي حضرهم بانه ابيض لوجود البياض فيه لانا
اذا اشتق من البياض لم يسموه بذلك فاذا وجد فيه سموه بذلك ثم يقيس عليه ما غاب عنهم من الاجسام البيض فغير بعيد
وان اراد من الاسماء الشرعية باثباتها بالتعليل فغير بعيد ايضا لانا نعلم ان الشريعة سميت الصلوة صلوة لصفة من
الصفات متى انتفت عنها لم تسم في الشريعة صلوة فنعلم ان ما شاركها في تلك الصفة يسمى صلوة

الفصل السادس

في باقي اركان القياس وفيه مباحث الاول في الاصل الحكم في الاصل المقيس عليه [illegible]
الاصل فيه ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في ذلك الحكم وانما يمكن بعد ثبوت الحكم في الاصل
فلا يجوز القياس على اصل نسخ حكمه لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وذلك يتوقف على اعتبار
الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا الثاني ان يكون طريق معرفة حكم الاصل سمعيا ان كان
القياس شرعيا المعتمد الاشاعرة ظاهر لان جميع الاحكام عندهم انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلانه لو كان
الطريق عقليا كانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا سمعيا اعترض بان ثبوت الحكم في الفرع
يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصوله في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى عقلية جاز
ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة حكم الفرع بعضها سمعية والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت حكم الفرع
سمعيا الثالث ان لا يتناول دليل الاصل الفرع والا كان اضافة احدهما بالاصالة والاخر بالفرعية ترجيحا من غير مرجح
وفيه نظر لان المراد ان كان عدم التناول ولو وجها خرج عنه القياس المنصوص على علته مثل حرمت الخمر لاسكارها
لشدتها ولما لدليل بنوع نظر واجتهاد وان كان عدم التناول من بعض الوجوه جاز ان يكون احدهما اصلا لقوة
الدلالة فيه والاخر فرعا لضعفها فيه الرابع [illegible] كون ذلك معللا بوصف معين لامتناع رد الفرع
اليه بدون الواسطة الخامس عدم تاخر حكم الاصل عند بعضهم كقياس الوضوء على التيمم المتاخر عن الهجرة في وجوب
النية وقد سبق الخلاف فيه والوجه ان يقال ان لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقدم

حكم الفرع والا لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف بما لا يطاق او انه لم يكن حاصلا فيكون كالنسخ وان وجد
دليل غيره جاز لجواز تعاقب الادلة وتعددها السادس ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس ولا مستفادا
من اصل اخر وهو مذهب اكثر الشافعية والكرخي خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري لان الاشتراك بين الاصلين
ان كان هو الاشتراك بين الفرع والاصل القريب امكن رد الفرع الى البعيد فلغو ذكر القريب مثاله قول الشافعي
في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم وان
تغاير فان كانت العلة في القريب مؤثرة اي ثابتة بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعلة المؤثرة ولا
حاجة الى القياس على القريب ثم قياس القريب على البعيد وان كانت مستنبطة كقول الشافعي في فسخ النكاح بالجذام
عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على الرتق والقرن ثم يقيس الرتق والقرن على
الجب والعنة بواسطة فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم في الفرع المتنازع فيه ولا انما يثبت بما ثبت به
حكم اصله فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى فهو ما استنبطه من الاصل الاخير امتنع تعدية الحكم بغيرها الا ان عندها
لم يثبت اعتبار الشرع لها ضرورة ان الحكم الثابت معها بغيرها اتفاقا فلو ثبت الحكم بالفرع الاول مع عدم اعتبارها كان
ذلك اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين امتنع ايضا الا انه لا يمكننا
اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل اليه بالعلة الثابتة في البعيد ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة امتنع
تعليله بالعلة الثابتة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كله
كانت العلة عديمة الاثر فيمتنع التعليل بها هذا كله اذا كان حكم الاول مقبولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض
واما ان كان بالعكس كقول الحنفي في مسئلة تعيين النية اذا نوى النفل اتى بالمامور به فصح كما لو نوى النفل بالحج
فان حكم الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل
لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا هو من عندك علة الحكم في الاصل وهو موجودة في محل
النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال المعنى [illegible] لتخلف المعنى عنه من غير مانع ويلزم من
ابطال التعليل بامتناع اثبات الحكم به في الاصل [illegible] فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس
ثابتا على هذا الوصف وان حاصل ما ذكر يرجع الى الزام المعترض بالتخطئة في الفرع ضرورة تصويبه في اعتقاد
كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل اولى
من العكس وح لا يتم الالزام القسم الثاني ان يكون الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول وقد اختلفوا فقال
بعض الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا باعتبارات ثلثة الاول ان يكون
قد نص على علة الحكم فان النص عليه كالتصريح بوجوب القياس عليه الثاني ان يجمع الامة على تعليله وان اختلفوا
في تعيين العلة الثالث ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخر والوجه ان الوارد بخلاف قياس
الاصول ان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان المراد بالاصل في هذا الموضع ما ساوى القياس عليه القياس
على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين وتوضيحه ان العموم اذا لم يمنع من قياس يخصصه فالاولى ان لا يكون
القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس واحتج المخالف بان الخبر يخرج من القياس ما ورد
فيه وما عداه باق على قياس الاصول واعترض بانه انما خرج ما ورد فيه وقد دلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه
في تلك العلة ثم ليس بان لا يخرج لشبهه بالاصول اولى من ان يخرج لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به
فان لم يكن علة حكمه منصوصة ولا كان القياس عليه اقوى من القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان دليل القياس
على ما طريق حكمه معلوم على ما يكون الطريق معلوما وان كانت منصوصة استوى القياسان لاختصاص القياس
على الاصول بعلم طريق حكمه وان كان طريق علته غير معلوم بل مظنون وهذا بالعكس فيحصل لكل منهما مزية

منهما من ترجيح واذا عرفت ان شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس فاعلم ان المعدول به عن سنن
القياس اما ان لا يعقل معناه فاما ان يكون مستثنى عن قاعدة كلية عامة كقبول شهادة خزيمة وحده فانه حكم
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة او غير مستثنى كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ومقادير
الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع
فيه القياس واما ان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص
السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه تتمة يشتمل على ما جعل شرطا عند
بعضهم دون بعض وهو ثلثة الاول نقل عن عثمان البتي انه لا يقاس على الاصل الا بعد ان يقوم دلالة على جواز القياس
عليه وخالفه الباقون لعموم ما اعتبره ولان ظن التعليل وحصوله في الفرع يقتضي ظن مساواة حكم الفرع حكم الاصل
والعمل بالظن واجب ولعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياسهم كمسئلة الحرام والجد وغيرهما الثاني زعم بشر المريسي ان
شرط الاصل انعقاد الاجماع على تعليل حكمه وثبوت النص على عين تلك العلة وخالفه الباقون كما تقدم وبما شرطنا
بجواز التنصيص على العلة [illegible] الثالث قال قوم الاصل المخصوص بالعدد لا يجوز القياس عليه كقوله عليه السلام
خمس يقتلن في الحرم قالوا لا يجوز القياس عليه لان التخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يجوز القياس عليه لابطال
الحصر وجوزه الباقون للعموم وقد جوزوا القياس عندهم على الاشياء الستة في الربا

البحث الثاني

في القياس المركب ويقع ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المناظرين ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون حكم الاصل منصوصا عليه
لا مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا في العلة كقول الشافعي
في مسئلة الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان الاصل وهو المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع
الخلاف في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فللحنفي ان يقول العلة في المكاتب المتفق
عليه جهالة المستحق للقصاص من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به وان بطلت
منعت الحكم في الاصل لان الحكم فيه انما ثبت بناء على هذه العلة وقلت بوجوب القصاص في المكاتب فيمتنع القياس
لعدم انفكاكه من عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل [illegible]
نص او اجماع ويسمى هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل واعترض بانه لو كان علة التسمية ذلك
اطرد في كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او متفقا عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد
الاسم باطراد علته وقيل العلة في التسمية اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم
ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه
لا طريق الى اثباته غيرها وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت الحكم عند ابطالها وسمي
مركب الاصل لنظره في علة حكم الاصل والثاني وهو مركب الوصف ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له
وجود في الاصل ام لا كقول المستدل في تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يقع قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها
طالق فللخصم ان يقول لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم وقلت بصحته
كما في الفرع والحق [illegible] وسمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع اذا
عرفت اقسامه فنقول المجتهد ان كان له دليل في ثبوت حكم الاصل غير النص والاجماع وتسمى مركب الوصف لانه خلاف
في نفس الوصف الجامع اذا عرفت اقسامه فنقول المجتهد ان كان [illegible] فالقياس صحيح عند القائلين به لانه غلب على ظنه صحة
القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجبه ظنه وان لم يكن معه دليل غيرها تعذر القياس لتعذر اثبات حكم الاصل واما
المناظر فاما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان كان مجتهدا فله في نظره ابطال المعنى الذي يبتني عليه حكم الاصل فلا يمتنع
حكم الاصل وح لا ينتفع بالقياس بالنسبة الى الخصم وان كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل وتخطئة امامه فيه [illegible]

تقريب كلامه مع المستدل الاحتمال ان يكون المانع لا امنعه بما هيئه المعترض ولو كان فلا يلزم من عجز
عجزنا مسلا انا عرف بوجه ما ذهب اليه وقيل ان ولان كان لا بد من تخطئة امام المعترض اما في اصل القياس او في
فليس الخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون الفرع وهو خطا لانكما ليس الخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون
الفرع فليس للمستدل تخطئة امام المعترض في الفرع دون الاصل ولا او لعبرة الانتقال التخطئة في الفرع اولى لوقوع
الخلاف بين امام المستدل وامام المعترض بخلاف حكم الاصل لانا نقول كما وقع الخلاف في الفرع بين الامامين
كذا وقع في الاصل الائمة لعدم الاجماع فيه وليس موافقة امام المستدل في الفرع اولى من موافقة الفا لف الاصل
البحث الثالث في الفرع ويشترط فيه امور الاول ان يوجد فيه مثل علة حكم الاصل من غير تفاوت الا فيما هيئه لا
في الزيادة ولا النقصان لان القياس التعدية من محل الى اخر انما يحصل اذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في
الاصل ولا ينتقض بقياس العكس لما بينا ان قياس العكس [illegible] التمسك بنظم التلازم [illegible] ثم انا نثبت ملازمة
الشرطية بقياس الطرد وفيه نظر لان العلة لو كانت موجودة في الفرع اذ يثبت كان ثبوت الحكم فيه او الثاني ان يكون
خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس ان جوزنا تخصيص العلة والا فلا حاجة الى اشتراطه الثالث
ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر
او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القتل والقطع لان التعدية انما تثبت
لو شارك الفرع الاصل في عموم علته وخصوصها الرابع ان يشارك حكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في القتل المشترك
بين المثقل والمحدد او جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثباتها في مالها فان المشترك جنس الولاية
لا عينها ولولاه لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مطلوبا لذاته بل لافضائه الى مقاصد العباد وسواء ظهر المقصود
او لا فاذا ما ثبت حكم الفرع الاصل علمنا انما ثبت لما يحصل من المقصود فما يحصل من حكم الاصل [illegible] الوسيلة الى [illegible]
حكم الفرع حكم الاصل مع ان الوسيلة الى تحصيل المقصود [illegible] للحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفا الافضاء
حكم الاصل اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما ان يكون لزيادة في افضاء حكم الاصل اليها فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل
رعاية الاصل المقصود و[illegible] زيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه لان
زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة للعقلاء او في افضاء حكم الفرع وهو ممتنع على الشارع شرعه مثل حكم الفرع
في الاصل وعند ذلك فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل افضى الى المقصود من
حكم الفرع اذ لو كان حكم الفرع افضى لكان اولى بان ينص عليه اعترض بان هذا فرع الاختلاف في الاحكام الشرعية
وهو باطل عند الاشاعرة لان حكم الله تعالى كلامه وذلك الاختلاف فيه بل في تعلقاته ومتعلقاته وحكمه تعالى
بالوجوب والتحريم من حيث هو كلام الله تعالى واحد لا تخالف بينهما وان اختلفا في الخارج كما نعم على الترك او على
الفعل بسبب اختلاف محل الخطاب وذلك لا يوجب اختلاف ماهية الحكم كاشتراك الصلوة والصوم في الوجوب
والقتل والزنا في التحريم سلمنا الاختلاف ولكن يجوز ان يكون افضاء حكم الفرع الى المقصود اتم من افضاء حكم الاصل
اليه ولا يلزم التنصيص عليه لجواز قصد التنبيه بالادنى على الاعلى او يحتمل وجود مانع من التنصيص عليه لا يوجد
في حكم الاصل واجيب بان حكم الشرع ليس حكم الخطاب بل المقيد بتعلق خاص فاذا اختلفت المتعلقات اختلفت
الاحكام لعروضها في حقيقتها ولو كانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه على حكم الفرع لكان حكم
الفرع ثابتا بحكم الموافقة لا بالقياس ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع والمانع من التنصيص منتف لانه اما ان يكون
من لوازم صورة الاصل او لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول لزم منه امتناع اثبات
حكم الاصل في الاصل بطريق الاولى ضرورة كونه مقصوده اتم من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض وان كان
الثاني لزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم وان كان

وان كان الثالث فالاصل عدمه وفيه نظر لما تقدم من ان التعلق حادث لانه اضافة متاخرة عن المتعلق الى ث
فلا يكون جزءا من حكمه نعم لقد يعتنده الخامس قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا
مظنونا وابا فون [illegible] لانه لعموم فاعتبره ولان القاضي يحد الزاني والسارق عند الظهور [illegible]
مع عدم علمه بوجود الزنا لان الشهادة تفيد الظن لا العلم ولانه قد يحصل ظن التعليل بذلك الوصف وظن و
جوده في الفرع فيحصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل فيجب العمل عليه السادس قال ابو هاشم حكم الفرع
يجب ان يكون منصوصا عليه جملة حتى يدل القياس على تفصيله فالجد لولا ورود الشرع بتوريثه جملة والا لم
يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة وخالفه الباقون لان الادلة لا تقتضي ذلك السابع شرط ان لا يكون
الفرع منصوصا عليه والا لثبت حكمه بالنص لا بالقياس فان وجد فيه نص جاز ان يستدل عليه بالقياس
عند من جوز الجواز ترادف الادلة على مدلول واحد ومنعه بعضهم لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد
النص فلا يجوز استعماله مع وجوده ولدلالة الدليل على بطلان العمل بالقياس لافادته الظن المنهي عن اتباعه
تركنا العمل به في غير المنصوص للحاجة فيبقى المنصوص على الاصل واجيب بدلالة قصة معاذ على جواز التمسك بالقياس
عند فقد النص فاما عند وجود النص فلا دليل فيه على جوازه ولا بطلانه واعترض بان جواز القياس فيها تعلق
بعدم وجدان النص بكلمة ان والمعلق بالشرط بكلمة ان عدم عند عدمه وفيه نظر لان المعنى ليس جواز القياس
بل جعل الاجتهاد لانه قال اجتهد رأيي وهو يدل على انه اذا وجد لا يجتهد اما انه يجوز فلا البحث الرابع في الاحكام
المتعلقة بالحكم وفيه مطالب الاول في القياس في العقليات فذهب اكثر المتكلمين الى صحة القياس في العقليات في
نوع يسمى الحاق الغايب بالشاهد ولا بد فيه من جامع عقلي اما العلة كقول الاشاعرة العالمية شاهدا معللة
بالعلم فوجب في الغايب ذلك واما الحد كما يقال حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده في الغايب واما الشرط
كما يقال العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذا الغايب واما الدليل كما يقال التخصيص والاحكام يدلان شاهدا
على الارادة والعلم فكذا في الغايب واقواها العلة ويتوقف القياس بها على مقدمتين التعليل بالعلة ووجودها
في الفرع فان حصل العلم بالمقدمتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان كانت احديهما ظنية كان الحكم فيه ظنيا
ولانا قلنا بحصول العلم منه حصوله بالمقدمتين لانه اذا ثبت تاثير ذلك المعنى فاما يعتبر في المؤثرية حصوله في صورة
الاصل فيلزم ابطال [illegible] ذلك المعنى هناك في مؤثرية تمام العلة او ما دونه كلها لا بد منه في المؤثرية واما ان
لا يعتبر فيلزم التعليل في الفرع والا لكان في الاصل تمام العلة ومستلزما للحكم وهو في الفرع تمام العلة وليس مستلزما
فيكون ترجيحا من غير مرجح لعدم الاختلاف في الصورتين لا باعتبار نفس الشيء ولا باعتبار عدد ما لم يكن و
في العقليات وغيرها لا يقال يحصل الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس ذلك بقياس لانا نقول
بل هو القياس فانا اذا رأينا الحكم في صورة ثم دل الدليل على ان المؤثر هو كذا ودل على حصوله في الفرع حصل علم بثبوته
فيه في الفرع يحصل علم بثبوته نعم تعيين المقدمتين مشكل لان الحاصل في الفرع وان كان مثل الحاصل في الاصل لكن
لا بعينه مغايرة تاين بهويته والا لاتحد شخصا فجاز ان يكون لتعيين محل العلة في الاصل وفقا لها تعينه
في الفرع وقد استدل المتكلمون على تبيين العلة بوجوه الاول التقسيم من الحاصر وفيه نظر لانهم يحتجون لم يجد
قسما اخر وهو دليل العدم [illegible] فانه لم يقطع بعدمه
هو ضعيف اذ كثير من الموجودات غير معلوم لنا بعد الطلب والبحث والقياس [illegible] الجامع [illegible]
نحو اثبات القياس بنفسه الثاني الدوران الخارجي وقد تقدم ضعفه الثالث الدوران الذهني كقولهم متى
عرفنا كون التكليف امرا بالمحال عرفنا قبحه وان جهلنا غيره ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان عرفنا
جميع الصفات فعند ارا العلم بقبحه مع العلم بكونه امرا بالمحال في النفي وهذا الدوران الذهني يفيد الجزم باستنا

القبح الى الامر بالتكليف وهو ضعيف لاحتمال [illegible] الاول لما لزم من علم الامر بالتكليف العلم بقبحه لزم تعليل قبحه بكونه امرا
بالتكليف الثاني لما لم يلزم من علم باقي صفات العلم بقبحه لم يؤثر بابتها في القبح ولا بد من العلة فتعليها لانها نظرتان
وينتقض الاول بالمتضايفين فان علم ابوة شخص يستلزم بنوة اخر وبالعكس مع استحالة تعليل احدهما بالاخر لان
مقارنتهما وتقدم العلة واما الثاني فلا يمكن القطع بان معرفة سائر الصفات لا يحصل معها علم القبح الا بعد معرفة
جميع الصفات اذ لو جوزنا وجود صفة لا نعرفها جوزنا وجوب العلم بالقبح عند العلم بها ومع التجويز لا يتم النقل
سلمنا عدم لزوم علم القبح من العلم بباقي الصفات فلم قلت انه يدل على انها اي الصفات ليست مؤثرة في القبح وهاتان
المقدمتان اخذوهما من الفلاسفة فان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فكلما هو علة للقبح يلزم من العلم بها العلم
بالقبح وزعموا ان اليقين بوجود المعلول انما يحصل من العلم بعلته فلما لزم علم القبح عند علم كونه امرا بالتكليف
علمنا ان علة القبح ذلك وهاتان المقدمتان قد بينا ضعفهما في كتاب النهاية المطلب الثاني في ان القياس هل يجري
في اللغة قد سبق البحث في ذلك في اول الكتاب ولما تعلقت هذه المسئلة بالقياس واهملنا بعض الحجج من الجانبين
اثبتناها هنا ايضا قال ابن جني في الخصايص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي وهو قول ابن سريج
وانكره اكثر الشافعية وجمهور الحنفية احتج الاولون بوجوه الاول ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصلت
سمي به فاذا زالت حصل ظن ان علة ذلك الاسم هو الشدة فاذا رأيناها حاصلة في النبيذ حصل ظن ثبوت
الاسم لظن وجود علته واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وعلمنا او ظننا تحريم الخمر حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة
توجب الحكم بحرمة النبيذ اعترض بان الدوران يفيد ظن العلية فيما يغتنها وهنا لم يوجد لاحتمال لعدم المناسبة
بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني فاستحال ان يكون المعنى داعيا للواضع الى التسمية سلمنا ظن العلية لكن
انما يلزم من وجودها في الفرع حصول الحكم فيه لو جعلها الشارع علة فانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق سودان
عبيده لان ما يجعله الانسان علة لحكم لا يجب ان يتفرع عليه الحكم في سوى [illegible] وكذا هنا لا يلزم من كون الشدة الداعية
الى التسمية هو الله ثم واجيب عن الاول انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم او فسر بمعنى العلة بالداعي المؤثر ويمكن لو فسرت بالمعرف
كاسم العلم او علة الاسم لو جوزت [illegible] الاول الصلوح لا بمعنى انه مؤثر او طابع بل انه معرف وفيه نظر لان المعرف انما يجب عند المعرف
معرف اسند التعريف الى الله تم اما الى غيره فلا وعن الثاني ان اللغات توقيفية وهو ممنوع لما تقدم الثاني [illegible]
الجمع لما رفع كل فاعل ونصب كل مفعول وكذا وجوب الاعراب [illegible] ولم يثبت الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين مرفوعا
فرعوا انه رفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا [illegible]
للمانع وهو غير وارد [illegible] من جوز تخصيصها ومن منعه يحمل القيد العدمي جزءا منها وفيه نظر لان التعميم ليس بالقياس بل الى الوضع
كاسماء الاجناس الثالث اجماع اهل العربية [illegible]
الكوفيين يعللون احكام الاعراب بان هذا يشبه ذلك [illegible] في اللغة حجة وفيه نظر فان الفرس [illegible]
لم يعلوا التعليل في الوضع بل ذكروا وجه الحكمة بعد الفرض [illegible] بوجوه الاول [illegible] ان الاسماء كلها دالة على ان الاسماء باسرها
توقيفية فلا يثبت شيء منها بالقياس الثاني لو صرح اهل اللغة وقال قيسوا لم يجز القياس كقوله اعتقت غانما لسواده
ثم يقول قيسوا فانه لا يجوز فاذا لم يجز عند التصريح بالامر بالقياس منع الجواز مع انه لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك
اولى الثالث ان القياس انما يجوز عند تعليل حكم الاصل المتوقف على المناسبة وهي منتفية بين اللفظ والمعنى ولما امتنع
التعليل امتنع القياس الرابع وضع اللغة ينافي جواز القياس فانهم لم يطردوا الاسماء مع الاتفاق فيما ظن علة فقد
سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس
صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة سميت بذلك لاستقرار المايع فيها وهو موجود في الحياض والقفار
مع اشتراك العلة والتسمية والخمر سمي باسمه لمخامرتها العقل ثم الخامر حاصل في الافيون وغيره مع انتفاء الاسم والقطع في

والقطع في الانف يسمى جدعا دون غيره واعترض على الاول بان الله تعالى لم يبين انه علم الكل توقيفا فجاز ان يكون البعض
توقيفا والبعض الاخر ثبتها بالقياس وان ادم علمها توقيفا وعلمنا ها نحن قياسا كالقبلة قد يعرف بحساب
اجتهادا وفيه نظر لان المفهوم من التعليم التوقيف ولهذا يقال لم يعلمني الجميع بل البعض واستنبطت منه الباقي
وعلمنا نحن بالقياس انما يصح مع ثبوت المناسبة وهي غير معقولة هنا لانا لا نعلم الداعي الى تخصيص الالفاظ
ببعض المعاني ولم يضعوا علامة عليه ليقاس عليه [illegible] وعلى الثاني بادعاء تواتر النقل عنهم اهل اللغة بانهم
جوزوا القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ بها
لعدم امكان تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين وعلى الثالث بان العلة هي المعرف لا الداعي ولا الثابت
فلا يقدح عدم المناسبة فيه وقد تقدم ضعفه وعلى الرابع ان هذه الصور لا يقدح في العمل بالقياس كصور
النقض والتحقيق ان اسم الخمر مثلا ان جعلتموه موضوعا للنبيذ باعتبار انه صار [illegible] عند تحقق الاسكار [illegible]
عندهم فيكون الاسكار علة في الوضع لم يجب التعدية لعدم وجوبها في المأخوذ من المعنى كالقارورة و
الدوران وغيرهما فهذا اولى وان قلتم انه موضوع للخمر لانه وضع للاسكار [illegible] باطل لانتفاء الاشتراك والمجاز
ح وان قلتم انه علامة لم يجب الاطراد كما قلناه المطلب الثالث في منع القياس في الاسباب اختلف الناس في ذلك فذهب
اكثر الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو الحق مثاله اثبات كون اللواط
سببا للحد بالقياس على الزنا لان قياس اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد ان كان بقولنا ان يكون الزنا موجبا
للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط كان الموجب هو ذلك المشترك فيخرج وصفا الزنا واللواط عن السببية
لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال استناده الى خصوصية كل واحد منهما فان شرط القياس بقاء حكم الاصل
والقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل باق في التعليل بالمشترك
وان كان لا بقوله بل قيل ان كون الزنا موجبا للحد ليس لوصف مشترك بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط
عليه لانتفاء الجامع لا يقال الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثير في علية الوصفين والحكم انما
يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لانه علة العلة صالحة لعلة الحكم فلا حاجة الى الواسطة وايضا الحكمة التي
يكون الوصف سببا لها هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا وح فقياس احد الوصفين على
الاخر في حكم السببية لابد وان يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة اما ان يكون منضبطة بنفسها
غير مضطربة او خفية غير منضبطة فان كان الاول فاما ان يقال بان الحكمة اذا كانت منضبطة صح التعليل بها فيكون
مستقلة باثبات الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه واما
ان لا يصح فيمتنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها وان كانت خفية مضطربة فان كانت منضبطة بضابط لها
فهو السبب وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل من الوصفين المحكوم على
احدهما بالاصالة وعلى الاخر بالفرعية وان لم يكن منضبطة بضابط فالجمع بها ممتنع لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل
والفرع لاختلاف الحكم باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال لا يقال يجوز ان يكون الجامع هو الحكمة
والتفاوت وان احتمل الا ان احتمال التساوي ارجح لان الحكمة يحتمل ان يكون في الفرع مساوية لها في الاصل وان يكون
راجحة وان يكون مرجوحة والمساواة ثابتة على الاولين وكونها مرجوحة ثابتة على الثالث ووقوع احتمال من اثنين
اغلب من احتمال واحد بعينه ثم ينتقض بجعل القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد و
جعل اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا والنية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم لانا نقول ما ذكر
من ظهور التساوي في الحكمتين ان كان كافيا في الجمع فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب ولا حاجة الى الجمع
بالسبب وان لم يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الالزامات فلا وجه لها اما قياس المثقل على المحدد فليس في

السببية بل في ايجابه القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا
فانما كان ذلك في وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا وذلك هو السبب مع قطع النظر
عن خصوصيتي الزنا واللواط واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة
للصلوة وذلك هو الشرط لا ان القياس في الاشتراط. **المطلب الرابع** في ان القياس هل يجري في الحدود والكفارات
والرخص والتقديرات اختلف الناس في ذلك فجوزه الشافعي ومنعه الامامية والحنفية ولهذا منع الكرخي من
اثبات القياس بالقياس ومن تعليل الكفارات واثبات كفارة اخرى بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى
العقوبات وبين ما لا يجري مجراها وهو الحق لنا بعد ما تقدم من بطلان القياس ان القياس انما يثمر الظن ويجوز
ضلاله فهو شبهة [illegible] ادرأوا الحدود بالشبهات والتقديرات كنصب الزكوة واعداد الركعات
ومواقيت الصلوة غير معقولة المعنى والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدي اليها فلا يجوز فيها القياس والرخص
منحة من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها والكفارات على خلاف الاصل لكونها مستفيدة بالنص [illegible] وايضا
الشرع اوجب القطع في السرقة ولم يوجبه في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا
وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد منه فلما لم يجب ذلك فيما هو اشد علم امتناع القياس فيها احتج على الاول بان
الحكم المتعدى من الاصل الى الفرع هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب وهو معقول وبمنع احتمال الخطا
في القياس اذ كل مجتهد مصيب سلمنا احتمال الخطا لكن نمنع كون ذلك شبهة مع الظن لجواز اثبات الحدود والكفارات
بخبر الواحد مع احتمال الخطا لما كان الظن فيه غالبا وعلى الثاني بان غايته منع الشرع من اجراء القياس في بعض صور
وجوب الحد والكفارة وهو غير دال على المنع مطلقا وبالفرق بين السرقة ومكاتبة الكفار لان داعية السرقة [illegible]
في الاراذل وهم الاكثر فلو لا شرع القطع غلبت مفسدة السرقة بخلاف مكاتبة الكفار والحاجة في شرع الكفارة في
الظهار اكثر منها في الردة لترتب شرع القتل عليها وفي الاول نظر لانا نسلم ان الوجوب معقول لكن ترتب ذلك الوجوب
على بعض الافعال او قدر الواجب غير معقول وهو المطلوب بالقياس وفي الثاني نظر لانا لما راينا الشرع اهمل القياس
فيها وفرق بين الصور المماثلة وماثل بين المختلفة ولم يجب في موضع شرعية القياس فيه علمنا عدم جريانه احتج [illegible]
بوجوه الاول عموم قوله تعالى فاعتبروا الثاني اطلاق قول معاذ اجتهد رأيي مع ان الرسول عليه السلام صوبه على الاطلاق
الثالث حصول ظن الحكم فيجب العمل به لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وقد تقدم الجواب عن ذلك كله والشافعي ناقض
الحنفية في مسائل الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوها الى الاستحسان حيث زعموا في شهود الزنا ان المشهود
عليه يجب رجمه بالاستحسان مع اختلاف العقل والعمل بما يوافق العقل احق واما الكفارة فقد قاسوا الافطار
بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد لا يقال هذا ليس بقياس
بل هو استدلال على موضع الخلاف بحذف الفارق الملغاة لانا نقول ما لم يثبتوا تعليل حكم الاصل وان العلة ما اشترك
اما المميز وان الثاني لا يصلح للعلية فيجب الاول وهو يستلزم حصول الحكم في الفرع لم يتم الاستدلال وهو عين القياس
والمستخرج العلة بطريق السبر والتقسيم وقيل بان ايجاب الكفارة بالافطار بالاكل والشرب ليس بالقياس على الوقاع
لان العلة مومى اليها في قصة الاعرابي وهي عموم الافساد فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال لا بالقياس
لافتقار القياس الى النظر في حكم الاصل انه لماذا ثبت وان كان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت
منصوصة او مومى اليها فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل وحيث كان الحكم في الاصل غير ملحق [illegible] في اعتبار
العلة لاستقلال النص باعتبارها فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس لافتقار العمل بالقياس الى النظر في حكم الاصل
ولا نظر اليه هنا بل غايته دلالة النص بالايماء على الحكم وعلى العلة والحكم في الفرع اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون حكما
بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه وان دل على العلة ولا بالاجماع لوقوع الخلاف بل يثبت باسم الاستدلال

الاستدلال واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديرها ثم في الدلو والبئر واما الرخص فقد بالغوا في
القياس فيها فان الاقتصار على الاحجار من اعظم الرخص ثم حكموا بتعدية ذلك في جميع النجاسات سواء كانت نادرة او معتادة
وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس
ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا تناسبها. **المطلب الخامس** في النفي والحكم القطعي هل يثبت بالقياس ام لا اختلفوا
في النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على اكتفاء حكم العقل فيه بالاستصحاب والوجه استعمال
قياس الدلالة فيه لا العلة للاستدلال بعدم الاثر والخواص على عدم العلة وذي الخاصة ولان الانتفاء الاصلي حاصل قبل
الشرع فلا يعلل بوصف يوجد بعد ذلك لا يعترض بان علل الشرع انما هي معرفات فيجوز تاخير التعليل عن مدلوله
وهذا انما هو في العدم خاصة اما الاعدام فهو حكم شرعي يعتقد فجاز جريان القياس فيه واما ما طريقه العلم فقد
اختلفوا في جواز استعمال القياس فيه والضابط فيه انه ان امكن حصول اليقين بالعلية وحصولها في الفرع حصل
العلم القطعي به وان الحكم الفرع حكم الاصل وجاز التكليف الشرعي به لكن الاشكال في تحصيل العلم بها في الاحكام الشرعية
واما ما طريقه الظن فالاجماع بين القائسين على جواز استعمال القياس فيه. **المطلب الرابع** في انه هل يمكن اثبات اصول
العبادات بالقياس اختلف الناس في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اما الامامية فالمنع منه عندهم ظاهر
ووافقهم على ذلك الجبائي والكرخي وبنى الكرخي عليه انه لا يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس [illegible]
محل الخلاف على جميع الاول كان يقال لو شرعت الصلوة بايماء الحاجب لبينه عليه السلام بيانا ظاهرا ولنقله اهل التواتر
حتى يصير معلوما لنا قطعا فلما لم يكن كذلك علمنا بطلان القول بها ويبطل بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم مع عدم
القطع بوجوبه لا يقال لو وجب لنا في ذلك عدم بلوغ التواتر فلعله عليه السلام اوجب صوم شوال وان لم ينقل ذلك بالتواتر
لانا نقول المعتمد في هذا الاجماع الثاني ان يقال لا ندعي العلم قطعا على تقدير المشروعية لكن نمنع من استعمال القياس
فيه وهو تحكم محض لان الرجحان الاكتفاء بالظن كون القياس مع الاستدلال بعموم فاعتبروا وهذا لا يلزم الامامية
بل الحنفية خاصة تتمة يشتمل على مسائل الاول قال ابو اسحق الشيرازي لا يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة
كاقل الحيض والنفاس والحمل واكثرها لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب الرجوع فيها الى قول الشارع الثانية
لا يجوز اثبات القياس بالاستعلق بعلل كدخول النبي عليه السلام مكة بقتال او صلحا وقرانه وافراده فان امثال هذه
يطلب فيها اليقين لا يعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن الثالثة القياس لو ورد بخلاف النص المتواتر مردود ان نسخ
اجماعا وان خصصه فخلاف سبق في العموم وبخلاف الاحاد تقدم حكم الرابعة يجوز التعبد بالنص في جميع الاحكام وهو
ظاهر بل هو الواجب عند الامامية فانه نص على جميع الاحكام اجمالا ودخلت تفاصيلها فيها كالنص على البيع فيندرج
فيه كل بيع وكذا النص على تحريم الربا فيندرج فيه كل ما صدق عليه اسم الربا ولا يجوز التعبد بالقياس في كل الاحكام
عند الاشاعرة لتوقفه على ثبوت الحكم في الاصل واحكام الاصول شرعية عندهم اذ العقل انما يدل على البراءة الاصلية
فما عداها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة بالقياس دار واما المعتزلة فلما كان العقل لا يفي بادراك جميع
الاحكام وانه لا بد من كاشف شرعي لا جرم امتنع ذلك عندهم ايضا الخامسة ذهب شاذ الى جواز اجراء القياس في جميع
الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي والمشترك فيه وقد جاز
على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجائز على الجميع وهو باطل لان جميع الاحكام الشرعية وان دخلت تحت حد الحكم الشرعي
كان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها غير انها متنوعة مختلفة بامور موجبة لتباينها واختلافها في جواز استناد
ما جاز عليها الى [illegible] والاحتياج الى المشترك وقد بينا عدم جواز اجرائه في الاسباب والشروط مع ان وصف السببية
والشرطية عند الاشاعرة شرعي وان من المعاني ما ليس معقول المعنى كضرب الدية على العاقلة ونحوه وما كان كذلك
فاجراء القياس فيه متعذر لتوقفه على تعقل علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع. **الفصل السابع** في الاعتراضات وهي

كثرها يرجع الى منع في المقدمات والمعارضة في الحكم بذكر دليل يدل على نقيض دعوى المستدل الا انا نتبع
الجدليين والمواخذات اللفظية فهي من التحقيق بمعزل وانما الذي يبحث عنه في هذا الكتاب ما يكثر نظر المحققين فيه
وهو خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو السؤال عن معنى اللفظ وطلب شرح دلالته وانما يحسن هذا
النوع من الاعتراض اذا كان اللفظ مشتملا على اجمال بحيث يتردد بين محملين او ازيد ترددا على السوية او على غرابة يحتاج
السامع معها الى الاستفسار لتحصيل المراد والوقوف على المعنى وعلى السائل بيان ذلك ليصح سؤاله لان شرط قبول الاستفسار الاجمال
او الغرابة لا يقال ظهور الدليل شرط في صحته وانما يتم الظهور لو لم يكن اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذن شرط في الدليل وبيان
شرط الدليل على المستدل لا المعترض لانا نقول ظهور الدليل وان كان متوقفا على نفي الاجمال لكن الاصل عدم الاجمال
فسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولو قال اني لم افهم منه شيئا فيكون متجاهلا او
غبيا فان كان اللفظ ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لم يسمع منه الاستفسار الا ان الغالب عدم خفائه عليه اما
لو بين الاجمال او الاشتراك صح السؤال ويكفي السائل بيان تردد اللفظ بين احتمالين من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما
لان الاصل عدم الترجيح ولعسر وقوفه على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح ولو قال المعترض اللفظ مستعمل في كذا
المعنيين والتفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه كفاه وجواب هذا السؤال ان يدفع الاجمال بجهة الغرابة التفسير
ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان ان الظهور في مقصوده
اما بالنقل من اهل اللغة او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة دليل الظهور او بقراين معها او بتفسيره ولو قال
يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لعدم ظهوره في الاخر اتفاقا فقد اختلف فيه
فقبله بعض اهل النظر ومنعه بعض بناء على ظهوره ان المجاز هل هو اولى من الاشتراك ام لا الاعتراض الثاني فساد الاعتبار
ويشبه ان يكون حاصله راجعا الى المنازعة في الاحتجاج بجنس الدليل المذكور كما لو استدل المعلل بالقياس على ما تعذر فيقول
الخصم ما ذكرته فاسد الاعتبار اي لا يصلح ان يكون دليلا فجعلته دليلا وحاصله منع اعتبار ما ذكرته من القياس
في بناء الحكم عليه لا الفساد في وضع القياس وتركيب مقدماته كما لو خالف القياس النص فانه فاسد الاعتبار لعدم صحة
الاحتجاج به مع النص المخالف له وهذا اقرب في القتل من قياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وقياس الصبي على البالغ
في ايجاب الزكوة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على
خلافه كان باطلا وهذه الامثلة يرجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وهو سؤال مغاير لسؤال فساد الاعتبار و
سيأتي وجواب هذا السؤال من وجوه الاول الطعن في سند النص ان امكن الثاني منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود
السائل الثالث التاويل الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ومن جملته حذف صغرى غير مشهورة
الخامس المعارضة بنص اخر مثله لتسليم القياس لا وله السادس ان يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض
لبعض وجوه الترجيحات مثاله قول بعض الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيعترض
بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل انه مؤول بذبح الكفار بدليل حديث ذكر الله على قلب المؤمن
وان لم يسم او بترجيح القياس وهو المتذكر على الاصل وهو الناسي لان المتذكر اقرب الى مقصود الذكر من الناسي وذبح الناسي
مخصوص بالاتفاق فذبح المتذكر على الاصل وهو الناسي لان المتذكر اقرب الى مقصود الذكر [illegible] مثال الجواب بالقول بالموجب
ان اعتراض المعترض بالاية بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه فيحل بالاية فلو لم يذكر المعترض الصغرى لسلم المستدل
الاية ونازع في حصول المقصود فان ابدى المعترض فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك سؤالا اخر وهو من قبيل المعارضة
في الاصل والفرع لا من فساد الاعتبار الاعتراض الثالث فساد الوضع ويشبه ان يكون حاصله يرجع الى المنازعة في دلالة
في محل الاستدلال بعد الموافقة على كونه دليلا في جنسه ومقتضيه لما مثله ثلثة الاول دعوى وجود ما ينافي تعليله
اذا استدل الشافعي في الحدود والكفارات على الحنفي فان له ان يقول القياس انما هو فرع تعقل العلة في الاصل وحكم الاصل

الاصل غير معقول الثاني دعوى تحقق في مقابلة النص فيكون باطلا لان الظن المستفاد من النصوص اكثر من الظن المستفاد من
القياس ولا وجه للاحتجاج بدعوى اشعار اللفظ بنقيض الحكم كما لو قيل في مسئلة النكاح بلفظ الهبة انه ينعقد به عقد النكاح
لا ينعقد بالنكاح كالاجارة وفي معنى هذا كل تعليل اوجب [illegible] التوسيع من التضييق والتخفيف من التغليظ والاثبات
من النفي وبالعكس بان يقول ما ذكرته يشعر بنقيض حكمك لان انعقاد غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح بل عدم الانعقاد
فان الاعتبار يقتضي الاعتبار اصعب وعلى هذا كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار فاسد
الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج ولهذا قدم سؤال فساد الاعتبار
على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاشتماله على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة و
اقرب الامثلة الثاني فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة ومنع التاثير وحاصل الثالث يرجع الى منع التاثير بالمعارضة
والجواب عن النوع الاول ببيان كون القياس حجة على جميع محل الاستدلال وموضع معرفته ذلك لائق بالاصول وعن
الثاني بالقدح فيما يدعيه ظاهرا بطريق من الطرق المبينة واولا بين رجحان ما احتاج اليه على ما ادعى ظاهرا في كتاب او
سنة ان امكن ذلك وعن الثالث ببيان كونه مناسبا للحكم من جهة اخرى لكن لا يكفي الاقتصار على ذلك ما لم يقدح في مناسبة
المعترض وان يبين ما ذكره على ما ذكره المعترض هذا كله اذا كان ما ابداه المعترض من المناسب معتبرا والا فيكفي المستدل
بيان المناسبة وان الحكم بها لا غير واذا عرف ما قررناه فساد الوضع فلقائل ان يقول اقتضاء الوصف لنقيض الحكم
المرتب عليه اذا عني انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل لزم منه كون وصف غير مناسب لحكم ضرورة
كون الوصف الواحد مناسبا لحكمين متقابلين من جهة واحدة الا انه يرجع الى القدح في المناسبة وعدم التاثير لا الى سؤال
اخر وان كان ذلك من جهة اخرى لم يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الحكم التي تمسك بها ثم لا يخلو اما ان يكون جهة
المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان لم يعتبر كان ما ابداه المستدل من جهة المناسبة كافيا في دفع السؤال وان
كونها معتبرة ومناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبة المعترض معتبرة فان ادعى المعترض ما ذكره في معرض المعارضة
فقد انتقل من سؤال الاول الى سؤال المعارضة ويجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة و
الاعتبار وان لم يدع ذلك في معرض المعارضة وبقي مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه فاسدا لانقطاعه
ومثل فساد الوضع كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء
فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان
ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبة للنقيض من غير اصل فهو الوجه الذي هو القدح في المناسبة ومن عده لا يقدح
لامكان اشتمال الوصف على حكمتين لكون المحل مشتهى فانه مناسب للاباحة لازاحة الخاطر والتحريم لقطع الطمع النفس
الاعتراض الرابع منع حكم الاصل ولما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفاصيل القياس تاخر عما تقدم من الاسئلة
لكونها نظرا في القياس من جهة الجملة لا التفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل كقول الشافعي في ازالة النجاسة
بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي يزيل
حكم النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم
الاصل عليه فقال قوم انه يكون منقطعا لانه انتقل الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع حكم الاصل فان
لم يشرع في الدلالة عليه فهو انقطاع وان شرع فقد ترك ما هو بصدده وعدل الى شيء من الدليل على
حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل وهذا معنى الانقطاع وقال قوم لا يكون منقطعا لانه انما التزم الدلالة
على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل كما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجود علة
الفرع وعلى وصف العلية فكذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس
عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه فلا يمنع الاستدلال على منع

في ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الكل في انتفاء القياس اليه وقال اخرون ان كان المنع
خفيا بحيث يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن منقطعا لظهور عذره بخفائه وان كان ظاهرا فهو منقطع واختاره ابو اسحق الاسفرايني
وقال قوم يتبع في ذلك عرف كل مكان وقع البحث فيه واصطلاح اهله في ذلك وهو اختيار الغزالي وقال اخرون ان لم يكن
لصرف الخصم جاز القياس لئلا يبطل الفائدة المطلوبة بمخافة التطويل وهو ممتنع وان كان لم يصرف الخصم فان كان
المنع خفيا جاز والا فلا لما فيه من ارتكاب المحذور مع امكان التوصل الى المطلوب بدونه وقال قوم لا يعد منقطعا
اذا دل على موقع المنع وقال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمع من المستدل بل يقول انما قست على اصل فلا يجب الدلالة
عليه وهو بعيد لان الجدال قصد المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم فيستقيم
ان لا يقوم على الخصم مع منع الاصل وانما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل
عاما وهو اما ممنوع او غير ممنوع كالدهن نائم فان منع الحكم في الظاهر منه فهو غير ممنوع في الدهن النجس وعند
ذلك فله ان يقول انما قست على الدهن النجس دون الطاهر وان كان قياسي عليهما فقياسه القياس على اصلين وقد
بطل التمسك باحدهما فبقي التمسك بالاخر واذا ذكر الدليل على موقع المنع قال قوم يكون المعترض منقطعا بنفس
منا المنع ويتعذر الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي ف
اهل النظر منهم من قال لا يعد منقطعا ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفي من المستدل بما يدعيه دليلا والا
دليلا ولا لما كان لقبول المنع معنى بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل منهما بالعجز عن اثبات ما يروم اثباته او نفي
ما يروم نفيه واذا اثبت المستدل حكم الاصل فان كان بنص فشرطه ان لا يتناول حكم الفرع كما لو قال الارز مطعوم فيجري
فيه الربا كالذرة ودل على ثبوت الحكم في الذرة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا قياس المنصوص ولا نحو
لو كان اثبته بالاجماع وان طلب اثباته بالقياس قال قوم لم يكن له ذلك لان البحث في العلة التي ان كان يجامع محتج
فليقع على المتفق عليه من غير توسط المختلف فيه الا ان التطويل بغير فائدة عبث وان اختلفا انقطع الالحاق الا ان يصح فرعه
تسليم الحكم في صورة وجد فيها علة الاصل تسليمه فيما لم يوجد فيه الاعتراض الخامس التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة
عن ترديد اللفظ بين محامل احدها ممنوع والاخر مسلم غير ان المطالبة متوجهة ببيان الغرض عليها اذ لو لم يرد بين
احتمالين لم يكن للترديد معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه ولا يعين تساويهما اذ لو كان ظاهرا في احدهما
لم يكن للتقسيم وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعا او مسلما مثاله قولهم في تيمم الحاضر الصحيح
وجد سببا للتيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذره في السفر او
المرض الاول ممنوع وكما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك
وبيان وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل في المحل فيقول المعترض السبب هو مطلق بيع او البيع المطلق الذي لا شرط
فيه الاول ممنوع والثاني مسلم ثم قلت بوجوده فيقبل التقسيم وان كان من شرطه تردد اللفظ بين محتملين على السوية ليس
من شرطه كون احدهما ممنوعا والاخر مسلما بل قد يسلم كلا الاحتمالين بشرط اختلافهما باعتبار ما يرد على كل منهما من
الاعتراضات اذ مع اتحادهما فيما يرد عليهما من الاعتراض مع تساويهما في التسليم لم يبق للتسليم معنى بل كان يجب تسليم
المعلول وايراد ما يختص به ولو اشتركا في المنع انتفت فائدة التقسيم اجماعا ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين
في دلالة اللفظ عليهما مفصلا ويكتفي في تصحيح التقسيم ببيان اطلاق اللفظ بازائهما لعسر الاول فان قال يجب بيان
التساوي فيه المستدل المطالبة بعدم التفاوت من وجهاته فلو كلفنا ببيان الاجمال فيه التساوي فلا اعتراض يقول
التفاوت يستدعي رجحان احدهما والاصل عدمه ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما وادعى ورود
الاعتراض عليهما كما لو قال في تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذره
في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه سمي تقسيما لانه بعد تقسيم ولو ذكر

المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما وادعى الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسئلة الملتجي وجد سبب استيفاء
القصاص فيجب استيفاؤه ويبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء مع
وجود المانع وهو الالتجاء الى الحرم ام مع عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان
الحرم مانع [illegible] ان يبين ذلك بناء على تردد لفظ المستدل بين الاحتمالين المذكورين ان يعلل بعدم
التلازم بين الحكم ودليله والا فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني فان
بيان انتفاء المانع فهو غير معقول لما تقرر في الاصطلاح [illegible] المعترض بالنظر في الموانع والمعارضات المختلف فيها
وان اضاف الى بيان الدلالة على وجوب المعارض رجع حاصل السؤال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم واعلم ان منهم
منع من ايراد هذا السؤال لان الاحتمالات ان تساوت كفى سؤال الاستفسار وان كان اللفظ في البعض اظهر
وجب التقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل بل الواجب ان يمنع ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعا والا فلا فان
ابدا المعترض في التقسيم كلاما محتملا يحتمله كلام المستدل وبنى كلامه عليه كان ذلك صحيحا من كلام المستدل الغير ولا
وجه لايراده في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والوجه سماعه على التقدير الاول وجوابه من وجوه الاول ان يعين
المستدل الصحيح بعض محامل اللفظ ويبين وضع اللفظ بازائه حقيقة لغة اما بالنقل اللغوي او الشرعي او العرفي او بيان
كونه مشهورا فيكون حقيقة لانه الغالب فيجب تنزيل التقسيم لان شرطه التساوي في الدلالة وقد فات الثاني ان يقول انه
وان لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينته الاحتمال لكنه ظاهر بعرف الاستعمال كلفظ الغائط ونحوه الثالث انه وان لم يكن
ظاهرا بالامرين الا انه ظاهر بعرف الشرع كالصلوة الرابع انه وان تعذر ظهوره باحد الاعتبارات المذكورة لكنه ظاهر
بحكم المساعدة لنا في كل مسئلة الخامس انه وان تعذر بيان كونه ظاهرا بالطريق المفصل من هذه الطرق فلا يمنع التقسيم
بوجه اجمالي وهو ان الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ثم
يثبت كونه ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي وهو ان يقول انا اثبتت انه لا بد من ظهوره في بعض المحامل نفيا للاجمال
اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه مما عينه المعترض فلا [illegible] الاجمال واما عند
المعتزلة فلا دعائه ظهوره فيما اراده السادس ان يبين ان اللفظ احتمال اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع
التسليم وانه المراد فيندفع التقسيم الا ان يكون المعترض تحرز عن ذلك بان عين مجالا وقال ان اردت هذا فهو
وان اردت غيره فممنوع فان اراد المستدل العقد الذي كان قادرا على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع
فالاولى الاصطلاح الصالح تنزيله على المسلم دون الممنوع وان جمع بينهما فهو جائز شرعا لكنه تطويل وان لم يمكنه تنزيله
كلامه على غير الممنوع فلا محيص له عنه وكان منقطعا وموقع سؤال التقسيم بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالحكم
المتفرع من حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف لئلا يمنع الوجود على تعيين الوصف لا
على الترديد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتاثير الوصف المدعى عليه لكونه مشعرا بترديد لفظ المستدل بين
امرين والمطالبة بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان
التخصيص به غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد بعد ما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون مناقضا الاعتراض السادس
منع وجود العلة في الاصل ويكون النظر فيه ملتزما الاصل متفرعا عن كون حكم الاصل وجب تاخيره عن النظر في حكم الاصل
وعن التقسيم مثاله قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ
كالخنزير فيقول الخصم نمنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من عقل او حس
او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او ان يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال اللفظ بعيدا كما لو قال
في المثال المذكور بمعنى [illegible] يغلب على ظنه الطهارة وان لفظه بالمعنى في الاصل عرف ان اللفظ المحتمل وقد اختلفوا في قبول
ذلك جماعة وقبله بعض المتاخرين والاولى قبوله لان مقصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ وتعريف الغير ما في الضمير وانما

يتم مع ضبط الوضع فلو قبل من كل احد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة عند عجزه في المناظرة ادى ذلك الى اضطراب
اللغة وابطال الفائدة وضعها الاعتراض السابع منع علية الوصف المذكور ويلقب سؤال المطالبة وبالعلية هو من
اعظم الاسئلة لانه اعظم مقاصد النظر واعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه وتعدده على كل وصف يدعى كونه
علة وتشعب مسالكه واتساع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله والوجه قبوله لان ما يدعي كونه علة اما ان يكون معتقدا
له او ليس فان لم يكن معتقدا له امتنع صحة الالحاق به وان كان معتقدا استحال ان يكون موجبا للحكم فلا بد له من تفسير
ليمكن تحصيل الفائدة والانقياد اليه ولا يمكن الالتجاء الى كون الحكم ثابتا على وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون
معنى باعثا والوصف الطردي لا يصح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل منع تاثير الوصف في المطالبة
بتاثيره للتمسك بالاوصاف الطردية لعلمه بامتناع مطالبته بالتاثير ولا يخفى وجه بطلانه وقد احتج الرادون له بوجوه
الاول لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل اذ ما من دليل ينصبه عليه ويلزم المستدل على كون الوصف علة الا ويقدر
المعترض ان يقول لم قلت انه دليل الثاني المستدل قد اتى بالدليل الواجب عليه وهو القياس الذي هو عبارة عن رد
الفرع الى الاصل بجامع فيخرج عن وظيفته الثالث ان الاصل ان كل وصف ثبت الحكم عقيبه ان يكون علة الا ان يتبين فساده
الثالث ان يقول لما وقفت عليه بعد البحث والسبر ليس الا هذا فان كان معك شيء غيره فاذكره والا فيجب ان يعترض
على ما ابديته او يعترف بالتسليم الرابع ان يقول يلزمك الاعتراض على ما ابديته والا فعجزك دليل صحته واستدل
بكون العجز دليل صدق الرسول عليه السلام وليس ذلك الا العجز الناس عن الاعتراض عليها واذا كان ذلك دليل صدق
الرسول عليه السلام مع انه من اعظم اصول الدين فلان يثبت به كون ما نحن فيه دليلا بطريق الاولى الخامس ان الاصل ان كل ما ثبت
الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة فعليه الدليل السادس قولهم حاصل هذا
السؤال يرجع الى انا نعتقد في علة الاصل ان يكون مما نعلمه ليتصور الخلاف في الفرع السابع ان حاصل القياس يرجع الى
تشبيه الفرع بالاصل والشبهة متحققة بما ذكره من الوصف الجامع فلا حاجة الى ابداء غيره الثامن قولهم الوصف
مطرد لم يتخلف الحكم عنه في صورة فكان صحيحا والجواب عن الاول منع التسلسل فانه لو ذكر ما يعتمد عليه من طرق التعليل كفاه
ولا يسمع بعد ذلك مطالبته فلا يلزم التسلسل الثاني ما قلتم [illegible] المطالبة بعليته يغلب على الظن كونه علة بعد ذلك عنادا محضا يكون
مردودا اجماعا كيف وان هذا يوجب ان لا يقبل ما اتى به المستدل ايضا فان الفرق بينهما [illegible] وعن الثاني منع
تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة وعن الثالث ان البحث مع عدم الاطلاع على ما عدا الوصف المذكور لا
على صحيح العلة بالسبر وهو من الطرق المثبتة لها على ما تقدم وفي ذلك قبول المطالبة والجواب عنها وليس فيه ما في
وعن الرابع انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل العلية لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها او لا
اولوية ولانه لو جاز ان يثبت كون الوصف علة بعجز المعترض عن الاعتراض لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه بعجز المعترض
عن الاعتراض على ابطال ما ادعى من الحكم من الفتوى ولم يقل به احد والفرق بين المعجزة وما نحن فيه ظاهر فان العلم
الضروري حاصل في المعجزة باستنادها الى غير قوة البشر وعن الخامس منع اصالة عليته كلما ثبت الحكم معه من الاوصاف
وعن السادس ان علة الاصل وان كانت مستنبطة فلا بد من دليل ظني يدل على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه
وعن السابع ان اثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن اثباته ولا يسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف
مفيد للظن وعن الثامن بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف الطردي الاعتراض الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل
به بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه من وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وقد سبق وجه
الاختلاف فيه وبيان ابطاله الا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة بطريق اجمالي او تفصيلي الاعتراض التاسع القدح في
صلاحية افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب
المؤدي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب

باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى ما منعت منه والجواب ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة
عادة وللامتناع العادي على مر الزمان يصير كالامتناع الطبيعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور كالامهات
الاعتراض العاشر كون الوصف باطنا خفيا كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها
بانفسها والحكم الشرعي خفي فلا يعرف بالخفي وجوابه بضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه
من الافعال الظاهرة وكل ذلك معلوم في المسائل الخلافية الاعتراض الحادي عشر كون الوصف مضطربا غير منضبط
كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع فان هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف
باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثل هذه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للمشقة
والعسر والحرج عنهم ومنعا من الاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة
والنقصان وجوابه اما ببيان انضباطه اما بنفسه او بضابطه كالسفر الذي هو ضابط المشقة الاعتراض الثاني عشر
المعارضة في الاصل بامر اخر غير ما علل به المستدل وحاصله راجع الى ابداء وصف في الاصل وراء ما ذكره المستدل يصلح ان
يكون علة كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او ان يكون جزء من العلة كمعارضة من علل
وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ونحوه وقد اختلف الجدليون فيه فقبله قوم
ومنعه اخرون واحتج المانعون بانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل لكان علة وليس في ذلك الا اصل اصلية التعليل الا العدم
المعارض فان العدم لا يكون علة ولا جزء منها فانا وجدنا المعارض في اصلحيته باقية كما في تحريم فالتعليل بعد
وجود المعارض ايضا شائع اقصى ما في الباب انه قد وجد في الوصفين فكان كل منهما علة واحتج من قبله بانه قد ظهر في
الاصل ما يصلح للتعليل ومما ذكره المستدل في الاحتمال ما يدعي اولا نعتقد بين ان يكون الحكم مضافا اليهما معا او الى
واحد منهما معين او مبهم على وجه لا يتعين احدهما امتنع التعليل بالاخر او الى كل واحد منهما فان كان مضافا اليهما امتنع الالحاق
وان كان معينا الترجيح من غير مرجح وان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس اعتبار ما عينه المستدل على وجه يمتنع معه القول
بما عينه المعترض باولى من العكس فيتقابل الجانبان ولا يمكن التعليل بكل منهما لاستحالة تعدد العلل وهل يجب على المعترض
ان يبين في الفرع نقيض ما عارض به في الاصل حيث يرده الى الاصل كما لو قال في البيع الفاسد مثلا انه عقد معاوضة فيتنوع
بين صحيح وفاسد كالكتابة فقال المعترض السبب في الاصل انما هو العتق وذلك مطلوب الشارع لتحصيله بابلغ الطرق
بخلاف البيع فانعقد بكيف ما شبه النكاح فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع
استغنى المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان لم يبين ذلك انقطع الجمع ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده
الفرق ولا يتم ذلك دون نفيه من الفرع وقيل بالتفصيل وان المعترض ان قصد الفرق فلا بد له من نفيه وان لم يقصد الفرق
بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار انه لما عارض في الاصل بما يرد ما ذكره المستدل وانفرد كونه موجودا
في الفرع فانه ان كان صالحا للتعليل ولم يدخل فيه فالمستدل لا يمكنه عدم ادراجه في التعليل مع صلاحيته وان ادرجه كان
منقطعا حيث بينا ان ما استند اليه ولا لم يكن هو المدرك بل غيره او بعضه هذا ان كان المقصود ليس هو قطع الالحاق
فقط بل النكت وبيان وجه الانقطاع واما ان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق فقط فلا بد من بيان انتفائه
من محل الاستدلال بطريق اجمالي او تفصيلي ولا يفتقر الى بيان كون نقيض الوصف في الفرع معتبرا لان القطع يتحقق
دونه اللهم الا ان يقصد بالمعارضة في الاصل وبنقيضه المعارضة في الفرع فانه يجب ان يكون معتبرا هذا كله اذا كان
المقيس عليه اصلا واحدا وان تعدد فقد منع منه قوم لافضائه الى النشر مع امكان حصول المقصود بالواحد منها ومنهم
من جوزه لانه اقوى في افادة الظن وهو ضعيف اذ ليس غرض المستدل من الدلالة تسهيل الكلام على المعترض بل انما هو سد
باب الكلام عليه والاعتراض عنه على وجه يمنعه عن الوصول اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والوجه المنع من ذلك لحصول
المقصود بالاقتصار على الواحد منها والجمع وان كان اغلب على الظن وابلغ في التحصيل لكنه تكلف بما ليس مطلوبا اذ المطلوب

منها ما هو يحصل الا الظن لا ما هو ... والا لم يتم المستدل مطلوبه بضرورة ان قوة كل ظن ظنا اغلب وعلى
القول بجواز القياس على اصول متعددة هل يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد
منهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعضها تم مقصود المعترض
من ابطال غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل اذ لو عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس
المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه فيتم مقصوده من اثبات الحكم او نفيه واختلف الموجبون المعارضة
في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارضة في الكل بان يعارض بما يشترك فيه الجميع دفعا لانتشار الكلام ولان
يكون مقابلا في عادته لاتحاد وصف المستدل ومنهم من لم يوجب ذلك وجوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الآخر
لجواز ان لا يساعده في الكل علة واحدة فلا يكون الحكم علة واحدة عنده لتعدد المحال بل لو في كل محل علة ولا مانع منه
فاذا اقتصر على المعارضة في اصل واحد فهل يجب على المستدل ابطاله العذر عنه قال بعضهم بوجوبه لانه التزم صحة القياس
على الجميع ومنهم من لم يوجب ذلك لان مقصوده انما هو اثبات الحكم وهو لا يختل بتعذر القياس على بعض الاصول دون
البعض والجواب عن سؤال المعارضة في الاصل بوجوه الاول منع وجود الوصف المعارض به الاصل الثاني المطالبة
بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة والشبه دون السبر والتقسيم الثالث
ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه الرابع ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا
كالذكورة في باب العتق الخامس ان يبين انه عدم معارض في الفرع مثل قياس المكره على المختار بجامع القتل فيعترض
بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم ... السادس ان يبين انه قد استقل بالحكم في صورة دون
الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه في معارضة
التبديل بالكفر بعد الايمان ... لان الطعم في الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق الحكم على
الوصف مشعر بالعلية والتبديل في الثاني علة بظاهر من بدل ولا يتعرض المستدل لعموم صورة التبديل لئلا ينتقض بتبديل
الكفر بالايمان ويمتنع ان يكون علة مستقلة فيحمل التعليل لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع ...
في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله لفوات ما يثبت استقلاله وهو ممتنع ... الا ان يبدي
المعارض في صورة الالغاء وصفا آخر غير ما عارض به في الاصل فلا بد من ابطاله والا فالقياس متعذر ولا يمكن ان يقال
في جوابه ان كل وصف اختص بصورة فلا يلحق بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض
ان يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى وانما جاز ثبوت الحكم
في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم في كل صورة بعلته مع عدم علة الصورة الاخرى فيها الغاء ما وجد
في كلا الصورتين السابع ان يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات الآتية فيما بعد فيتعين
التعليل به فيمتنع ... التعليل بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة على المرجوح والغاء الراجح ولا سبيل الى التعليل بهما
ايضا في التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم في الفرع مع وجود الراجح وهو ممتنع وهنا ترجيح آخر وهو ان يكون احد الوصفين
في الاصل المستنبط منه متعديا والآخر قاصرا فاما ان يكون في طرف الاثبات او النفي فان كان الاول فاما ان يكون
الوصف المتعدي جزءا من العلة او خارجا عنها بان يكون المعارضة الاصل بالوصف القاصر لا غير فان كان خارجا فاما
ان يكون المتعدي مساويا للقاصر في جهة اقتضائه او دونه او ارجح فان كان مساويا في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي
اولى للاتفاق عليه والخلاف في القاصر والمتفق عليه اولى بالعلية ولان فائدة المتعدي اكثر لان فائدة القاصر ليست الا معرفة
الحكمة الباعثة في الاصل لسرعة الانقياد وهو ثابت في المتعدي وزيادة تعريف الحكم في الفرع وهو اعظم فوائد العلة لا
يقال انه يلزم منه اهمال المناسب القاصر لانا نقول انه معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدي
مع رجحانه والتعليل بالقاصر ... النفي الاصلي في الفرع بخلاف المتعدي الا انه مخالفة لما وقعت مخالفة الاصل

بالم يظهر مخالفته ولو عللنا بالقاصر لكان موافقا للنفي الاصلي لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاجماع على مخالفته
ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو المتعدي فكان مرجحا لابطال التعليل بالمتعدي يستلزم مخالفة ما لم يتفق
على مخالفته من الوصف القاصر بما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي فكان فيه مخالفة ظاهرين احدهما لم يتفق
على مخالفته والآخر متفق على مخالفته والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل بدليل الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد
وهو المتعدي لانا نقول انه معارض بمثله فانه بعد ان ثبت الحكم في الاصل لمعنى وان كان قاصرا في الاصل ان ثبت في
الفرع باوجه مساويا للوصف الاصلي في الاقتضاء نظرا الى تاكيد مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة
على النفي الاصلي لكونه النفي الاصلي ... باقتضائه الحكم في الفرع ثم يترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل
بالمتعدي عمل باصل يترجح على النفي الاصلي والعمل بالقاصر عمل باصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا
فكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكفي في جواب المعارضة اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات
الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا آخر يخلف ما الغى المستدل الغاء الوصف المعارض به فيما
يقوم مقامه وذلك يكون معتبر الالغاء وانما سمي هذا تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله
امان من سلم ... كالحر لانه مظنة اظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ في النظر فيكون اكمل
فلا يصح الالحاق فيلغيها بالمأذون له في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية لان الاذن يدل على الوسع والفراغ
في النظر او يعلم السيد بصلاحيته للمأذون للامان وجوابه الغاء الوصف الذي ذكره المعترض خلفا للالغاء فان
ابدى وصفا آخر كان جوابه الالغاء وايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي في الغاء الوصف ضعف المعنى
مع تسليم مظنة الحكم كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض بالرجولية فانها مظنة
للاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بمقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة وانما لم ينفعه لانه سلم كونها
مظنة فلا ينفعه ضعفها في صورة كما لو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها تضعف في المترفه الاعتراض الثالث عشر
التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول المستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه
فالذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه ولا اولوية كقول الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها
كالبكر الصغيرة فيقول الحنفي البكارة وان تعدت الى البالغ البكر فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة واختلفوا في قبوله
والوجه انه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بما يبطل ما عارض به المعترض
من دعوى الاعتبار بما سبق في سؤال المعارضة في الاصل الاعتراض الرابع عشر منع وجود الوصف المدعى علة في الفرع
كقولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالمأذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد ...
له في الحرب وجوابه ببيان وجود ما اراده من الاهلية في الفرع وهو كجواب منع وجود الوصف في الاصل واختلفوا في
انه هل للسائل ان يقرر هذا السؤال ام لا والاصح منعه لان المستدل مدع بوجوده في الفرع فعليه اثباته وليس على
المعترض نفيه والا لانتشر الكلام الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او
اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم في الفرع او بفوات شرط الحكم عنه ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه مانعا او شرطا
باحد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به علة من التاثير او الاستنباط وقد اختلفوا في قبول هذا
السؤال فقبله قوم ورده آخرون احتج الاولون بان قصد المعترض هدم ما بناه المستدل وهو حاصل بهذا اذ دليله
مقاوم لدليله ولا منع عليه في سلوك طريق الهدم دون طريق ولو منع من ذلك لزم سد باب فائدة البحث والاجتهاد
المناظرة واحتج الآخرون بان من شان المعترض الهدم ولكن بالدليل المعارض يكون استدلالا مبتدأ لا هدما ...
منه القلب وجواب هذا السؤال ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح فيه ان لو كان المستدل متمسكا به وان
عجز المستدل عن ذلك كان له دفع السؤال بالترجيح عند قوم لانه ما يترجح ما ذكره المعترض بوجه من وجوه الترجيح

المستدل

العلة وهو المقصود ومنع من ذلك قوم لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب على
المستدل ان يذكر في دليله الايماء الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم يذكره لم
يكن ذاكرا للدليل ونفاه آخرون لانه مسئول عن الدليل وهو ثابت والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف
العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه جزء من الدليل الاعتراض السادس عشر اختلاف
الضابط للحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكمة كما في مسئلة شهود القصاص تسببوا بالشهادة الى القتل فيجب عليهم القصاص
لزجرهم عن التسبب قياسا على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع
الشهادة وفي الاصل الاكراه والمقصود فيهما وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم ... ان الضابط في الاصل
موجود في الفرع والضابط في الفرع يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الاقتضاء الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما
اشتركا فيه من التسبب المنضبط عرفا او يبين المساواة بين ضابط الفرع وضابط الاصل في الافضاء الى المقصود ان احتمل
التساوي او رجح او ان افضاءه اكثر من افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان على الآدمي فان افضاء
الضابط الى المقصود في الفرع ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع اغلب
من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف
اصل التسبب وهو كون اصل احدهما الشهادة واصل الآخر اكراها او اغراء فانه اختلاف في فرع واصل فكانه قيل التسبب
يوجب القصاص قياسا على الاكراه والاغراء والجامع كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه
شرطا في القياس غير قادح في صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث
كما تقدم في المناسبة ولا يفيد المستدل ان يقول التفاوت بين ضابط الاصل والفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس
كما الغي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قطع الانملة عندنا قصاصا والقطع للانملة
قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي مبالغة في صيانة النفس وانما لا يفيد لانه لا يلزم من
الغاء تفاوت الغاء كل تفاوت فانه قد الغي التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل احدهما بالآخر ولم يلغ التفاوت
بين الحر والعبد الاعتراض السابع عشر اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله في اللواط
ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيجب الحد كالزنا فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة
مختلف لان الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب ...
في نظر الشرع فيناط الحكم باحد الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السؤال يرجع الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو ان
التعليل انما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع والتعرض لحذف ما اختص بالاصل
بالطرق الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك الاعتراض الثامن عشر مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل بان يقال حكم
الفرع يخالف حكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف
الحكم لا تحصل التعدية من الاصل والجواب عنه بيان اتحاد الحكم اما عينا كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلوة و
قياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف انما هو بما يرجع الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا فيه واما
كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو في تعيين الحكم
فكان انه لا يضر ان كان الاشتراك في جنس العلة ... كان الاشتراك في عينها وهذا مبطل للقياس عند القائلين به واما ان
اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في الحاق الاثبات بالنفي والوجوب بالتحريم وبالعكس فقد تقدم واعلم ان الاعتراضات ...
من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس ... الخلاف في صحته ... وباقي الاعتراضات من القلب والنقض
والكسر والقول بالموجب وغير ذلك قد تقدم واعلم ان الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات
في احد ركني القياس اعني الاصل والفرع او من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول

الاول جاز ايرادها معا باتفاق الجدليين اذ لا يلزم منه تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره وان كان الثاني فان
كانت الاسئلة غير مترتبة جاز الجمع بينها عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سؤال
واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مترتبة فقد اختلفوا فمنع الاكثرون ايرادها معا لان المناظر
اذا طالب بتاثير الوصف بعد منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده ولانه لو بقي على منع وجود الوصف
لما طالب بتاثيره لان تاثير ما لا وجود له محال ... فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السؤال الاخير وجوزه آخرون بان
طلب تاثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم بوجوده بان يقول لو سلمنا وجوده تقديرا فلا نسلم تاثيره
واذا كان كذلك فليترتب الاسئلة واذا كان منعا للتسليم ... فيقدم سؤال الاستفسار لان من لا يعرف
مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم سؤال فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من حيث الاجمال ثم فساد الوضع لانه اخص من
سؤال فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل
فيتاخر السؤال عنها عن السؤال ... الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة
منه ثم ما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط
وكون الحكم غير صالح للافضاء الى المقصود ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضة في الاصل لانه معارض
لنفس العلة ولهو متاخر عن النقض ثم التعدية والتركيب لانهما في الحقيقة في الاصل ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه
لحكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع وسؤال القلب والقول بالموجب المقصد الحادي عشر في
الاستدلال وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففي بيان ماهية الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد
الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل سواء كان نصا او اجماعا او غيرهما ويطلق تارة على
نوع خاص من انواع الادلة وهو المراد هنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل ولا قياس علة
فيدخل فيه الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فهل هو دليل ام لا قيل انه دليل وقيل دعوى
دليل والقائلون بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل اذا ثبت السبب او المانع او الشرط
بالاجماع او النص او القياس فهو استدلال والا فلا وانما عرفناه بسلبه غيره لسبق معرفة غيره عليه والقاعدة تذكر في فصول الفصل
الاول في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب صدق قضية على تقدير صدق قضية اخرى ويسمى الصادقة الاولى لازما
والثانية ملزوما وهو قد يكون بينهما عقلية ولا يستلزم صدقهما صدق كل واحد من متعلقيهما بل ولا صدق احدهما فان التلازم
قد يصدق بين كاذبين او كاذب وصادق على ان يكون الملزوم كاذبا دون العكس والا لزم صدق الكاذب وكذب الصادق
وقد يكون ذلك في الملازمة الجزئية والملازمة الكلية وهي التي يحكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم
كل زمان مع كل امر لا يلزم من اجتماعه معه محال والجزئية هي التي يحكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم
في بعض الازمنة او مع بعض الامور التي لا يلزم من اجتماعه معها محال والملازمة الكلية اذا انضم اليها استثناء عين مقدمها
انتج عين تاليها تحقيقا وان انضم استثناء نقيض التالي انتج نقيض المقدم تحقيقا للزوم ولما كان اللازم في بعض القضايا غير
مقصور على شيء واحد بل قد يكون لازما لامور متعددة متباينة لا جرم لم يلزم من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم
شيء لعموم ... ولو كان اللازم مساويا للملزوم لزم من هذه الحيثية نتائج اربع وان كانت الملازمة جزئية اشترط
في انتاج الاستثناء كليتها لجواز اختلاف زمان الاستثناء وصدق المقدم لولاه واعلم ان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتيين
او عدميين او الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا او بالعكس وايضا المتلازمان اما ان يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا
فان تلازما طردا وعكسا جاز ان يكونا ثبوتيين ونفيين كالجسم والتاليف فانه لما كان الجسم ملزوما للتاليف وبالعكس
طردا وعكسا كان الجسم الثبوتي ملزوما للتاليف الثبوتي طردا وعكسا وعدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التاليف السلبي
طردا وعكسا وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم يستلزم الحدوث دون العكس وهما ثبوتيان تلازما

ثبوتا طرديا فان كل جسم محدث وثانيا نفيا عكسا فان عدم الحدوث يستلزم عدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا
وجودا وعدما امتنع طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء حصل بينهما تلازم من ثبوت ونفي طردا وعكسا فان كل محدث
ليس بواجب وكل ما ليس بمحدث فهو واجب وان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم حصل بينهما استلزام الثبوت للنفي طردا
عكسا مثال الاول من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت هذه الملازمة بالطرد ويقوى بالعكس فيثبت بعد ان صحة الظهار مع صحة
الطلاق وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها او يقرر بان الصحتين اثران لمؤثر واحد
فيلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر بثبوت المؤثر ويقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال المؤثر في صحة الظهار ان استجمع صحة
الطلاق من غير تعيين المؤثر بان يقال انما صح طلاقه لكذا الشهادة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والا
اشتغالا الى القياس والعلة ولهذا استدل الاستاذ الثاني وهو التلازم بين الوضوء بغير نية بعدم التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم
في جانب الثبوت ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي المؤثر فينتفي الاثر الاخر ويقرر ايضا بانتفاء المؤثر مثال الثالث
وهو ان يكون الملزوم ثبوتا واللازم عدما ما كان حلالا لا يكون حراما مثال الرابع عكسه ما لا يكون مباحا يكون حراما
ويقرر هذا بان الملازمتان بثبوت التنافي بين الحكمين او بين لوازمهما فاذا تقرر ذلك وثبت احدهما لزم انتفاء الاخر مثل
الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير ما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع فيلزم انتفاء الاول ويمكن بيان عدم
الاجماع بالنص وبالقياس بواسطة التلازم بان يقال لو وجبت على المديون لوجبت على الفقير لكن لم يجب على الفقير فيجب
المديون ونبين كلا من الملازمتين بالنص او القياس وكل واحدة من هاتين الملازمتين تستلزم لعدم الاجتماع بين الوجوب
على المديون وعدمه على الفقير وبواسطة اثبات احد الامرين بان يقال ثابت اما عدم الوجوب على المديون او الوجوب على
الفقير لعلة الدليل على كل منهما وهو النص والقياس والتلازم وانما كان يلزم عدم الاجتماع بين الامرين ويرتب على انواع
التلازم والتنافي منع المقدمتين الشرطية والاستثنائية واحدهما ويرد ما تقدم في القياس ما عدا اسولة نفي الوصف
الجامع لاختصاصها بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم بسؤال اخر لان كان الجامع بين الاصل والفرع احد
موجبي الاصل اي علته كقولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو
تفويت النفس وانما كان كذلك فيجب في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الاخر لان علة الموجبين في الاصل ان
اتحدت كان لزوم المطلوب واضحا لاستلزام وجود احد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القياس
على الكل وان تعددت فلان الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعترض المعترض بما ذكر من السؤال وهو المختص بقياس
الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب قد سبق **الفصل الثاني** في الاستصحاب وفيه مباحث الاول قد اشتهر هل هو حجة ام لا اختلف
الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما
انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة
الاولون بوجوه الاول ان التسوية بين الوقتين في الحكم اما باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا او لا باعتباره فيكون
تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع الثاني لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان تجدد جميع
الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل الثالث الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات مقدمة
على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل الرابع مذهب الشافعي
انه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الاصل البقاء لاجزى الخامس ان معتمد الاحكام الشرعية ليس مطلق
الظن والا لكانت شهادة العبيد والنساء والفساق والصبيان معتبرة لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ولكن نمنع ان احتمال
البقاء يفيد غلبة الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة بعين ما ذكر ثم السادس ان الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم
الامن بالتغيير وورود دليل المغير فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا والاعتراض على الاول بان التسوية بين الزمانين ليست بالقياس
بل لان العلم بثبوت الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي كل

في الاستصحاب

نفي كل دليل لان القياس دليل خاص ولا يلزم من نفيه نفي كل دليل وعلى الثاني بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود
السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض لا يخرجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهوره لا
وعلى الثالث بان تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت
على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان صدقه حال غيبة النافي عن المنكر وتعذر
لزوم اطلاعه على احواله في سائر الاوقات وعلى الرابع بمنع ما ذهب اليه الشافعي وقوله ليس بحجة وبتقدير تسليمه فلان
ان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا ولا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ولا يقين وعلى الخامس بمنع اشتراط
غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصورة المذكورة لم يكن لعدم حصول الظن بل لعدم اعتبارها في الشرع
بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر وعلى السادس انه بعد ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل بقي
ذلك الاصل مغلبا على الظن ثم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن عدم المعارض فيه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض
واحتج الاخرون بوجوه الاول ان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك
في بقائها جازت الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل متحقق دوامه لزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة
الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب
او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة
وان كان الثاني فاما ان يكون استواء الطرفين ما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الصلوة
في الصورة الاولى وان كان الثاني لزم عدم جواز الصلوة في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع الثاني ان العقلاء باسرهم اذا
تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام خاصة به يسوغون القضاء بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودائع
بوجوده بين ذلك المدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر من مدة به ولولا اصالة البقاء لم يجز ذلك الثالث ان
ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف
على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان والمتوقف
على شيئين اغلب مما يتوقف عليهما وعلى ثالث الرابع العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي
غني عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو
افتقر الى المؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا والثاني محال للتناقض من حيث فرض المؤثر وعدم التأثير
واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون الا الوجود او لا بل امر جديد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث
اما الباقي فانه مستغن عنه او يكون هو الوجود او لا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني
عن المؤثر على المفتقر اليه فلان المستغني لا بد وان يكون الوجود له اولى اذ لو كان الوجود مساويا للعدم لاحتاج الى رجحان
الا المنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما
الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا كان ذلك المرجح مرجحا لما هو في
نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فثبت ان الباقي اولى بالوجود والحادث ليس باولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا
ان اعتقاد وجوده اولى فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى
المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اغلب الوجود مما يعدم
بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فلقوله نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم
يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون
المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل به اعترض بمنع ظن
بقاء المعلوم ثبوته في الحال وما ذكروه من ان الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع وان

وقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث انه لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن
يجوز ان يكون الباقي محوجا الى المؤثر في امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصول في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في الزمن
قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان لانه نسبة الحاصل بالقياس الى هذا الزمان وانه
متأخرة فانه كونه باقيا حادث فاذا المؤثر المبقي هو هذا الامر لا يقال يلزم كون اثر المبقي حاصلا فلا يكون تحصيلا بل تحصيل
لانا نقول المراد من افتقار الباقي الى المبقي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمتنع صدق البقاء عليه الا بالمؤثر
الحقيقي كون الواقع بذلك المؤثر امرا مستمرا وحينئذ يخرج عن الغرض سلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا
قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت به تحصيل الحاصل ان يجعل عين الموجود اولا موجودا ثانيا فهو محال قطعا لكن
نمنع ان يكون اسناد الباقي الى المؤثر يوجبه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمن الاول انما يرجع هذا الى
صدق عليه في الزمن الثاني ايضا انه راجح بهذا المؤثر فمنعنا استحالته سلمنا انما لكم تمهيد لدليل على استغناء الباقي لكن نقضا
ان الباقي حال بقائه ممكن لامكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه له مؤثر واما افتقار
الممكن الى المؤثر فلان معناه استواء طرفيه وافتقاره في ترجيح احدهما الى المؤثر لا يقال يجوز ان يكون الامكان انما يحتاج الى المؤثر
بشرط الحدوث وهو منتف حال البقاء فلا يتحقق الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان
معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقيته الوجود فيكون صفة الوجود متأخرة عنه بالذات تأخر الصفة عن موصوفها
فالحدوث متأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كان
الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزءا منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء الباقي وافتقار
الحادث لكن نمنع رجحان المستغني قولنا الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا
ان عنيتم بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيتم امرا اخر فبينوه ولا يمكن الاعتذار بثبوت
متوسط بين الاستواء الطرفين الذي هو الامكان والتعين المانع من النقيض الذي هو الضرورة لان مع هذه الاولوية ان
امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر
ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبته قلنا الاولوية الى الطرفين
على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح زائد ترجيح لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو محال قوله الباقي لا يعدم الا
وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعدم بذلك ويعدم المقتضي وما يعدم بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم
بطريقين قلنا انما يتم لو امكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا
القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر
فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث
راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان الباقي راجح الوجود لكن لم
يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمن الثاني فالحاصل انا ما لم نعرف وجوده
في الزمن الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فيدور سلمنا رجحان
الباقي في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلت انه راجح في الظن واعترض على الاول ايضا بوجوه الاول بمنع الاجماع على الفرق
فان مالكا ذهب هو وجماعة الى التسوية في عدم الصحة الثاني سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق لزم رجحان الطهارة
او المساواة في الصورة الاولى ورجحان الحدث او المساواة في الصورة الثانية لكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى
جواز الصلوة لامتناع الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا ولا امتناع الصلوة مع ظن
الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم ان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث الثالث سلمنا دلالة ما ذكرتم على اصالة البقاء في الطهارة
والحدث لكن نمنع انه يلزم من دلالة الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق عندها البقاء فان كثيرا من الموجودات يتحلل

يستحيل فيها البقاء كالحركة والزمان وعلى الثاني انه لا يدل على ظن البقاء بل انما كان ذلك لخوف منهم لاحتمال
التعرض فيما نعلوه وذلك كاستحسان الرحال الى العرض اقتصادا لاصابة الاحتمال وقوعها وان لم يكن الاصابة
ظاهرة بل مرجوحة او مساوية وعلى الثالث لا نسلم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة
توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم او بالعكس معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق
ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان يكون الاشياء المتعددة
التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد الثلثة التي يتوقف عليها البقاء على التغير لجواز ان يكون الاشياء
المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب الوجود من الاعداد الاخر سلمنا ان البقاء اغلب من التغير
لكن لا نسلم كونه غالبا على الظن لجواز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان غلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا دلالة ذلك
على الاغلبية لكن فيما يقبل البقاء لا فيما لا يقبله فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء حتى ما عند الاشاعرة
المانعين من بقاء الاعراض والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك في ان الباقي هو الذي حصل في زمان
بعد ان كان بعينه حاصلا في اخر فهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الاخر فتلك
الذات الحاصلة في الزمانين ان حصل فيها في الزمن الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية
فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه ولا
يكون اسناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا فيه لان الباقي غير مستند للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد
بل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر فبطل القدح
ويسقط السؤال وفيه نظر لان فرض البقاء فرض التجدد اذ البقاء لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني
مفتقر الى المؤثر لتجدده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى الشيء مفتقر قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على
كان حصوله في ذلك الزمان كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولان العدم قد يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمن
الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الوجود في الزمن الثاني
كالموجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان اسند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا
في الاول واما ان يتعدد بثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان اسناده الى المؤثر اسنادا للحادث
الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الباقي وفيه نظر لان اسناد الباقي الى المؤثر هو اسناد الحادث اليه على ما بيناه وقوله
ما الذي تعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك الحكم عليه بانه حصل
الان لاجل هذا الشيء وهو محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل
نفس ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمن الاول
فكذا في الثاني نقول يعطيه مقارنة الوجود للزمن الثاني قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن
انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان علة الاحتياج الامكان لوجوب افتقار المساوي في
ترجيحه بخلاف الحدوث فان العقل لو جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد بان كونه
شرطا لافتقار الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان التلازم بين حدوثه المستند الى المؤثر
لا يجوز ان علة افتقاره الى المؤثر ما لم يثبت الملزوم وهو محال لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما
المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعيين المانع من النقيض قوله هذا محال لانتفاء ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان رجحان المساوي لذاته ان
لذاته لزم اقتضاء الذات صفتين متناقضين وهو محال بالضرورة وان كان لغيره فالمطلوب ولوجوب هذا الشرط لرجح
الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان المساوي لا يرجح بجواز وجوده لا لمرجح قوله لم قلتم ان الممكن

حصول علم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث
الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حصوله فهو متناه ولاشتراط
وجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم
الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالبا على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك
واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر اما منعا اولا فلان عدم الباقي يوجب المانع فقد يعدم العدم المقتضي
كالحادث واما ثانيا فلانه لو كان مستغنيا عن المؤثر وهو المتنازع سلمنا الاقتضاء لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي
لا يقتضي كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مقتض للترجيح
قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمن الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي به راجح قلنا هنا انما يلزم
لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما
ان الحدوث مرجوح والذات الكائنة حادثة هناك امران حادثان احدهما الذات فاذن الحادث مرجوح من جهة
والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر لانه لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث
اشتراط الوجود في البقاء لجواز ان يكونا نقيضين واحدهما مشروطا بالاخر والباقي يحتاج الى الحادث باعتبار ذاته في صفة
انه لا يراد بالحادث هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا او صفة قولهما لم يعرف كونه باقيا الا
بعد [illegible] قلنا الحاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال
الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني
الحال فانه بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط السؤال قوله الباقي راجح على الحادث في
الخارج ام [illegible] قلنا انه يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل
يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها
في كتاب نهاية المرام [illegible] القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين فلان افتقاره الى الاعتراف
بالنبوة المتوقف على ثبوت المعجز ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا
معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهو معنى
الاستصحاب وفيه نظر فان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن مثله وليس في ذلك من الاستصحاب
واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بحكم ما كاجماع او غيره لم يمكننا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ
فان علمنا ذلك بلفظ اخر افتقرنا فيه الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر تسلسل فلا بد من الانتهاء الى التمسك
بالاستصحاب وهو ان ما ثبت في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمن الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم
اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي
على حدوث الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني
والثالث لم يحكم بالاستمرار والظنه وان كان الاول لم يكن حكم الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه في
انه لا يبطل الا بالناسخ واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة
التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغيير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى اصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال
حضوره وما ذاك الا لرجحان اعتقاد البقاء على اعتقاد التغيير بل لو تاملنا لان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول
بالاستصحاب والنوم سبب ظاهر لوجود الخارج الناقض للطهارة فههنا يمتنع فعل الصلوة معه ومن الاول من الاعتراض على الاولى
انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة مع ظن الطهارة كالصورة الثانية واما
النوم فاذا كان مظنة الخارج وجب ادارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخارج دفعا للعسر الحرج

الخارج وهو جواب الاغماء واللمس ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة [illegible]
الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا ولذلك [illegible] والشاهد [illegible] الصورة الاولى
قولهما انه اثبت الحدث المظنون عندكم قلنا انما لا يكون مؤثرا يستقل بعدم القول بالاستصحاب كما لتقدير [illegible]
والا كان وعن الثاني انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق لكان الاستمرار في هاتين الصورتين
على خلاف حكم الاغلب لانه ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب او لا يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار
هو الاغلب وهو خلاف الاصل فان تساوى الطرفان فهو احتمال من ثلثة ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال
بعينه وعن الثالث انا ندعي اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه اما بنفسه كالجوهر او بتجدد امثاله كالاعراض وعليه بناء الايام
وعلى هذا الاصل [illegible] ان بقائه بتجدد امثاله واما الحركة فانها تنتهي حيث لا يمكن استمراره فهو من جملة صور النزاع ولئن لم
يكن الدفع انقض وفيه نظر لان اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه بنفسه انما كان باعتبار استغنائه عن المؤثر كما قلناه وهذا لا
فيما لا يمكن بقاؤه وعن الاعتراض على الثاني ان الاقدام على الفعل لغرض يتوهم [illegible] انما يكون فيما لا خطر فيه ولا
مشقة كما ذكره من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعل [illegible] وان يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته
على انه [illegible] العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعانات المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع
المصلحة لهم في ذلك ومن فعل لا مع [illegible] في نظرهم [illegible] والا [illegible] الغالب من هذا القبيل فكان
الاستصحاب ظاهرا فيه وعن الاول من الاعتراض على الثالث بزيادة افتقار التغير الى تجدد علة موجبة للتغير بخلاف البقاء
لامكان اعتبار بعلة [illegible] وعن الثاني بان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد والاخر على شيئين فما يتوقف على شيء
واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين
ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب
كان تحققه اندر بالعكس مقابله لا يقال عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا
او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته انما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ووقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين لما ذكرتموه لانا نقول لان نسبة احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد المعين
اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرناه وان كان الثاني فكذلك لترجيح عدم
الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا فنسبته الوصف الاخر اليه لا يخلو من الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقدير اخرين منها في
الترجيح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل واحد من الوصفين مرجوحا فانما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير
قولهما البقاء وان كان اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن
[illegible] المصير اليه [illegible] المجتهد [illegible] بالاغلب الاظهر عنده قولهما انما يلزم ما ذكرتموه من غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء
قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم يكن باقية بانفسها فمكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج
وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو يمكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن **البحث الثاني** في حكم استصحاب الاجماع
في محل الخلاف اختلف الناس فيه فقال الاكثر انه ليس بحجة وقال الغزالي وجماعة من الفقهاء انه حجة ومثاله ان من قال المتيمم اذا رأى
الماء في الصلوة مضى في الصلوة لانعقاد الاجماع على صحة صلاته ودوامها قطعا [illegible] وجوبا الا بطريان هبوب الريح وطلوع الشمس
وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الا ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج
من غير السبيلين انه اذا تطهر ثم خرج خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين
الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت
الطهارة في محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا ولا اجماعا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب الا
ما ظهر من النص او القياس ولا اجماع لانه مختلف فيه والاجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا الا انا نقول

من يعتقد الحكم في بقائه الى دليل اذا قيل انه ثبت منزلة الجواهر او الاعراض فهو ممنوع بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع الا بدليل لما
سبق تقريره في مسئلة الاستصحاب سلمنا لكن لم قلتم بانه ثبت منزلة الاعراض سلمنا منزلته منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن
لا نسلم انحصار الدليل المثبت فيما ذكرتموه من النص والاجماع والقياس الا ان تبينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع
سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب
وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حالته وهو دليل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن قال الغزالي
المستصحب ان اقر بانه لم يتم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان
اقامه دليلا فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه
فلعله يدل على دوامه عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامه عند العدم والوجود معا كان ذلك
تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود
وان كان الاجماع حاصلا حال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح
وطلوع الفجر خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء
فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء
الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا
هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن
استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف
لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم تناول بصيغته محل الخلاف فان قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته صوم
رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكن اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع
محل الخلاف فلا اجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبيه لها وبنى عليه
ما تقدم من عدم الانحصار في النص والاجماع والقياس قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف فالجواب ان
هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود
فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الا ان يقوم دليل الانقطاع لانا نقول ليس في ذلك الدليل
الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان كان نصا فبينه لينظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم
ينكر على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا
ثبت موت زيد وبناء دار كان دوامه بنفس السبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد
لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم بعد انتهاء الانهدام
او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه
الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا على دوامها مع وجوده فيفتقر
دوامها الى دليل اخر لا يقال ليس مامورا بالشروع فقط بل به كالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام
معه اما مع الوجود فهو المتنازع لا يقال انه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل لانا نقول هذا دليل اخر غير
الاستصحاب مع ضعفه لان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا نسلم انه لا ثبات على فعله وان كان انه اوجب عليه مثله
فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه
فلا يرفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود
الماء مشكوك فيه ثم نقول من يوجب الاستيناف يجيبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن
كيف فاليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع كالمسائل فيستفتي [illegible] كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة او رضيعة باجنبية

ما اذا طهر بانجس ومن نسي صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تقع صوب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان
حتى قال من قال ان نعتقد ما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغني
للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليها لان الاصل في فطرة الانسان
ان لا يكون نبيا وانما يعرف بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين ابائهم بمجرد
الجهل من غير برهان **البحث الثالث** في ان النافي هل عليه دليل ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا دليل
عليه وقال اخرون لا بد له من دليل وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو الحق وفصل اخرون
بين العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي مدع كالمثبت فان كان
ما ادعاه نفي علم او نفي ظن لم يطالب بدليل لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب
على دعواه عدم الالم والجوع وان كان العلم بنفي امر فان كان ضروريا لم يطالب ببرهان الا ان كان صادقا في دعوى
الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا لم يطالب بالدليل ايضا ويكفي المنع من انقطاعه حيث
انه لا يعتقده [illegible] الضروري في ذلك والنظر لا يعيده وان ادعى العلم بنفيه لا بالضرورة فلا بد له من طريق يفضي
اليه اذ حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي اليه محال واذا وجب ان يكون عن طريق وجب عند الدعوى المطالبة
بدليلها ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن متساوي الطرفين فلا يجوز الحكم باحدهما الا مع
الدليل ولا فرق بينهما فيه في ذلك الا الضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على دعوى الوحدانية وقدم الله
تعالى مع ان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية وتكذيبا لله تعالى
قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا هي ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي بالدليل لزم ان يسقط الدليل في نفي النبوة
ونفي الصانع ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا وايضا لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن تغيير مقصوده
الاثبات بالنفي فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس بعاجز احتج بوجهين الاول لا دليل على منكر
الدين لانه ناف ولا على من انكر نبوة من ادعى عليه دليل ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة وصوم شوال
الثاني الدليل على النفي متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة والجواب عن الاول نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ولا
لدلالة العقل على سقوطه عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ولا يجوز قياس
غيره عليه لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا يمكن اقامة دليل على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمة عدد التواتر له
من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء اسباب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات وهو محال فكيف يكلف البرهان
على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي ان دليل عليه ايضا لان قوله انه مدين يحصل به الظن بجريان سبب اللزوم كاتلاف
او دين وذلك في الماضي اما في الحال فلا يعلم انه شاهد شغل الذمة بجواز البراءة باداء او ابراء فلا سبيل للخلق الى معرفة
شغل الذمة وبراءتها الا بقول معصوم او قول رسول عليه السلام فلا ينبغي ان يظن ان على المدعي دليلا فان قول الشاهد يصادف
حكم الشرع وفيه نظر فانا لا نشترط في الدليل افادة العلم بل ما يحصل به الظن دليل ايضا وهو هنا ثابت وهو الشهادة مع
الاستصحاب والنافي المدعى عليه يدعي علم الضروري ببراءة ذمته وقد يعجز الخلق كلهم عن معرفته والنافي في العقليات ان ادعى
معرفة النفي ضرورة فهو محال وان اقر بانه يختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب
بالدليل كما اذا اخبرنا بجده من نفي الجوع والشبع فيستوي النفي والاثبات الثالث النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين
كما على المدعي دليل وهو البينة وهو ضعيف فان اليمين يجوز ان يكون كاذبة فاي دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع
هو كالبينة لجواز ان يشهد بالزور فاستدلالهم من هذا الوجه صحيح او يقال كما وجب على النافي في مجلس الحكم ان يعضد جانبه
بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في الاحكام الرابع يد المدعى عليه على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان اليد يسقط دعوى
المدعي شرعا فان اليد قد يكون من غصب او عارية فلا دلالة وعن الثالث منع التفصيل فان النزاع ان كان في العقليات كان

يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى محال فيكون محالا كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم يفسدا
فيدل ذلك على نفي الشريك فيمكن اثباته بالقياس الشرطية او يقال المثبت لو ثبت لما ادعيته لعلم بالضرورة وهو باطل اتفاقا
او بالدليل ولا دليل هنا وهو باطل لانقلابه على النافي فانه يقال لو انتفى لعلم الانتفاء بضرورة او استدلال وهما منتفيان
واعلم ان الدليل الساعد على النفي اما نص وارد من الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة او استصحاب النفي الاصلي مع عدم
الدليل المعتبر القاطع او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلف
القائلون بالقياس فيه بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة والافرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في
معنى الاصل **الفصل الثالث** في الاستحسان وفيه بحثان الاول في ماهيته وهو استفعال ماخوذ من الحسن ويطلق على ما يميل
اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وليس للتنازع فيه ذلك بل لا يتحقق استحسان مختلف
فيه واختلف اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فقال بعضهم انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم
مساعدة العبارة عليه واورد عليه ان المجتهد ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا ووهما فاسدا فلا يمتنع التمسك به اجماعا
وان تحقق انه دليل شرعي فلا خلاف في جواز التمسك به ولا كان بعيد واما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند التعبير عنه
التعبير عنه دون حالة امكان التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال الكرخي انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى
منه ويخرج عنه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب او السنة او العادة اما الكتاب فكما في قوله
مال صدقة فان القياس يقتضي لزوم التصدق بالكل وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكوة كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
ولم يرد سوى مال الزكوة واما السنة فكان لا افطار على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله
لمن اكل ناسيا الله اطعمك وسقاك واما العادة فكالعدول عن موجب العبارات في تقدير الماء المستعمل في الحمام وقدر
اللبث وتقدير الاجرة للعارة في ترك للضابطة فى ذلك وقال بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع
حاصل ذلك الى تخصيص العلة وقال الكرخي الاستحسان هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو
اقوى ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله الدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله الدليل الناسخ
وليس باستحسان عندهم وقال ابو الحسين البصري الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى
منه وهو في حكم الطارى على الاول فقال ولا يلزم عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه
يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى ليس في حكم الطارى على الاضعف فان كان طاريا فهو الاستحسان فان قلت قد قال
محمد بن الحسن الشيباني في عدة مواضع من كتبه تركنا الاستحسان بالقياس كما لو قرا اية السجدة في اخر السورة فالقياس يقتضي الاجتزاء
بالركوع والاستحسان يقتضي عدم الاجتزاء به بل يسجد لها ثم انه قال بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف
تركه وان لم يكن اقوى بطل الحد قلنا ذلك المتروك انما يسمى استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس
وحده لكن القياس مع ما انضاف اليه من المجموع اقوى من الاستحسان كما في هذه المسئلة فانه اقام الركوع مقام السجدة
في قوله وخر راكعا واناب وهذا الحد يقتضي كون الشريعة باسرها استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية و
انما يترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارى على الاول فيكون الكل استحسانا ثم
لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس بالاستحسان وهو يقتضي التغاير بينهما فالوجه ان يزاد في الحد قيد اخر فيقال
ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول **البحث الثاني**
في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه قال احمد بن حنبل وانكره الامامية والشافعي وباقي
الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا الخلاف ليس راجعا الى اللفظ لورود الاستحسان في القران قال الله تعالى فيتبعون احسنه
وامر قومك ياخذوا باحسنها وغير ذلك وقال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وكذا ورد في الفاظ سائر المجتهدين
قال الشافعي في الشفعة استحسن ان تكون ثلثين درهما وقال استحسن ان يثبت الشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في المكاتب استحسن

استحسن ان يترك له شيء فاذن الخلاف ليس في اللفظ بل في المعنى فلا يتحقق موضع الخلاف فلان من قال انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه لا نزاع فيه لانه ان شك فيه فهو مردود اجماعا وان تحقق فمقبول اجماعا ومن قال هو
العدول عن قياس الى قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال تخصيص قياس بما هو اقوى منه فلا نزاع معه ايضا ومن قال انه العدول الى
خلاف النظير لدليل اقوى فلا نزاع معه لما من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من شرب
الماء من السقاء فان استند الى جريانه في زمانه عليه السلام او زمان المجتهدين من الصحابة مع علمهم به وعدم الانكار فهو
حجة اجماعا والا فهو مردود لان الشرع هو الحاكم على العادة دون العكس فان تحقق استحسان مختلف فيه فليس بحجة على ما
انه لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به لانه يكون حكما في الدين بغير دليل انه لا فرق بين تشريع الحكم وبين تشريع ما يدل عليه بانه ليس
دليلا في حق الامر احتجوا بانه تعالى اورد فيتبعون احسنه في معرض الثناء والمدح لمتبع احسن القول واتبعوا احسن
ما انزل اليكم من ربكم بالاتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة والا لما كان كذلك وبقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
ولولا انه حجة لما كان عند الله حسنا واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والاجرة
والجواب انه ليس في الايات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد ما هو دليل لا ما ليس بدليل والدليل مختص في الشرع
الاجماع وغيرها من الادلة المشهورة لا المتنازع وقوله ما راه المسلمون حسنا يريد به ما اجمعوا عليه والاجماع لا بد له من دليل
ودخول الحمام شايع لجريانه في زمانه عليه السلام لا من حيث الاستحسان **الفصل الرابع** في المصالح المرسلة وقد عرفت فيما تقدم
المصلحة واقسامها في ذاتها واقسامها باعتبار شهادة الشرع لها بالاعتبار وعدمه الى اقسام ثلثة الاول المعتبرة وهو ما شهد
الشرع باعتباره وهو المناسب الذي تقدم بيانه الثاني ما شهد الشرع ببطلانه والغائه كقول العالم للملك المجامع في نهار
رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق قال لو امرته بذلك لسهل عليه وهو باطل لانه
حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الانسان بحسب رايه ثم اذا عرف ذلك من العلماء ارتفعت ثقة الملوك بفتاويهم
ولم يقع غرضهم من الانقياد لاحكامهم وامتثال الشرايع الحقة الثالث ما لم يشهد له نص بالاعتبار ولا بالالغاء وهو المناسب المرسل
وقد سبق ان المناسبة اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة والتتمة لا يجوز الحكم
فيهما بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد ان اجتهد مجتهد اليه كالكفار
اذا تترسوا بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا على دار الاسلام وقتلوا المسلمين كافة والترس ايضا ولو رمينا الترس
قتلنا مسلما لم يذنب ولا عهد بمثله في الشرع فيجوز ان يقال قائل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود
الشرع من حفظ المسلم الواحد واعتبر في هذه المصلحة لاشتمالها على كونها ضرورية قطعية كلية اذا عرفت هذا فنقول اختلف
في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع ذلك ونقل عن مالك القول به وانكر اصحابه
ذلك عنه ولعل النقل مختص بما ذكره الغزالي لنا ان المصالح منها ما شهد اعتباره ومنها ما شهد الشارع الالتفات اليه ومنها
الغاؤه ومنها ما شهد الشارع ابطاله وهذا القسم متردد بين الامرين وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به
دون شاهد بالاعتبار يعرف انه من قبيل المعتبر دون الملغى لا يقال ما ذكرتم فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو
ممنوع لانا اجمعنا على ان هذه المصالح معتبرة في نظر الشرع في بعض الاحكام واي وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو من
جنس ما اعتبر فكان من قبيل الملايم الذي اثر جنسه في جنس الحكم وقد قلتم به انا نقول انه كما انه من جنس المصالح المعتبرة فهو من
جنس المصالح الملغاة فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره لزم من كونه من جنس الملغى الغاؤه فيكون معتبرا ملغى بالنظر
الى الحكم تعويض فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة
او يكون مشتملا عليهما معا وهذا على ثلثة اقسام ان يكونا متساويين او يكون المصلحة راجحة او المفسدة فالاقسام ستة الاول
ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا يجب في الحكمة ان يكون مشروعا لان المقصود من الشرايع رعاية المصالح الثاني ان
يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الثالث ان يكون خاليا

يكون عبثا فوجب ان لا يشرع الرابع ان يخلو عن الامرين وهو ايضا عبث فلا يكون مشروعا الخامس ان يكون مفسدة
خالصة ويمتنع ان يكون مشروعا قطعا السادس ان يكون المفسدة راجحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة
الدفع بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة معلومة بالضرورة انها من دين الانبياء وهي المقصود من
وضع الشرايع والكتاب والسنة دالان على ان الامر كذلك تارة بالتصريح وتارة بموافقة الاحكام لما قلناه غاية ما في الباب
انا نجد بعض الوقايع داخلا تحت قسم من هذه الاقسام ولا يوجد له في الشرع ما يشهد له بحسب جنسه القريب لكن لا بد وان
يشهد الشرع بحسب جنسه البعيد وهو كونه خالص مصلحة ومفسدة او غالب مصلحة او مفسدة فظهر انه لا يوجد مناسب
الا وله في الشرع ما يشهد له بالاعتبار اما بحسب جنسه القريب او البعيد فيجب القطع بكونه حجة اما اذا علمنا اعتبار المصلحة
الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا غلبة مصلحة هذا الحكم على مفسدته حصل الظن باعتبار هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب
لقوله عليه السلام انا اقضي بالظاهر ولان ترجيح الراجح من مقتضيات العقول ولقوله تعالى فاعتبروا وهو يتناول المتنازع لان
الاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة ولان الصحابة لم يعتبروا الشرائط التي اعتبرها المتاخرون في الاصل والفرع
والعلة بل كانوا يعتبرون المصالح لعلمهم بان المقصد من الشرايع رعاية مطلق المصلحة **الفصل الخامس** في شرع من قبلنا وفيه
مباحث الاول في انه عليه السلام هل كان متعبدا قبل النبوة بشرع من قبله ام لا اختلف الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك وقال انه لم يكن
قبل النبوة متعبدا بشرع من تقدمه من الانبياء وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة ومنهم من جزم بانه كان متعبدا بشرع
من تقدمه وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح وقال الاخرون بشرع ابرهيم وقال بعضهم بشرع موسى و
قال الاخرون بشرع عيسى وقال الاخرون بما ثبت انه شرع واما الباقون من الاصوليين كالسيد المرتضى والقاضي عبد الجبار
الغزالي وغيرهم فانهم توقفوا في ذلك وجوزوا كلا الامرين وهو الاقوى لان العبادة بالشرايع تابعة لما يعلمه الله تعالى
من المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان الاصلح للنبي عليه السلام قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرايع كما انه غير
ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا جاز كل منهما ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب التوقف احتج المنكرون بوجهين الاول
لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان كذلك لاشتهر و
لنقل بالتواتر قياسا على ساير احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرع احد الثاني لو كان على ملة قوم لافتخر بذلك
ولنسبوه الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لا يقال لو لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر لانا نقول الفرق ان قومه كانوا على شرع
احد فبقاؤه على شرع السنة لا يكون مخالفا للعادة فلا يتوفر الدواعي على نقله لما كونه على شرع احد لما كان مخالفا للعادة توفرت
وجب ان ينقل والاعتراض على الاول منع وجوب الرجوع لان التواتر معلوم وغيره لا يفيد فيمنع وجوب الاشتهار فان كثيرا من الاحكام
التي كلفنا بمعرفتها وجب حصولها زمانه وبعده الى الان فكيف حال الاخفى واحتج الاخرون بوجهين الاول
عموم من تقدمه من دعاته فيكون داخلا فيها لعدم النسخ قبل نبوته الثاني انه عليه السلام قبل البعثة كان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت
ويعظمه ويذكي اللحم وياكله ويركب البهيمة ويتجنب الميتة والعقل غير دال على ذلك والاعتراض على الاول منع عموم دعوة من تقدمه
فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم سلمنا لكن نقلنا الدعوة لم ينقل اليه بالتواتر ولا بالاشتهار الموجب للظن الغالب لكن
الشرايع قد اندرست وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها والذي بعث عليه السلام في ذلك الزمان وهو المراد من زمان
الفترة وركوب البهايم حسن في العقل لانه طريق الى حفظها وتعهدها بالعلف وغيره واكل اللحم المذكى حسن لان لا مضرة فيه
وفيه نفع للاكل والصلوة والحج والعمرة والطواف لا يدل على انه كان متعبدا بشرع لاحتمال ان يكون ذلك بطريق التبرك والتشبه
مثلها نقل اجمالا عن الانبياء وان لم يعرف تفصيله ولو فعله من غير شرع لم يكن حراما على ان بعض علماء الامامية ذهب الى انه كان
متعبدا بما يلهمه الله تعالى اياه فجاز ان يكون ذلك من هذا القبيل الا شبه هذا فانه عليه السلام قبل البعثة لم يكن على ما كان قومه
عليه بل كان مستخفا الاصنام معرضا عن الاثام ولا ياكل من ذبايحهم على النصب وهذا هو مذهب الامامية لما تقدم من وجوب
العصمة قبل النبوة وبعدها **البحث الثاني** في جواز تعبده بعد بعثته بشريعة من تقدمه اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلم

بعلم الكلام لكنا ذكرناه هنا مختصرا لتوقف البحث الاتي عليه وهو ان النبي بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من تقدمه
ام لا لابتنائه عليه اذ لو لم يجز تعبده بشرع من تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل ان ذلك يجوز باحد شرطين اما
بان يندرس الاولى فيجدد الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن فيها ويمنعون من جواز ذلك على غير احد هذين الشرطين
والا كان عبثا فلا يجب النظر في معجزاته مع ان النظر في المعجزات واجب وهذا ليس بشيء لان بعثة النبي الثاني لا
يكون عبثا اذ علم الله تعالى انه يؤمن عندها وينتفع من لم ينتفع بالاول ولو لم يكن الامر ايضا كذلك كانت البعثة الثانية
على سبيل ترادف الادلة على امر واحد ولا يمكن نسبته نصب الادلة على شيء واحد الى العبث ولا نسلم وجوب النظر في معجزة
كل نبي لان ذلك يختلف فان خاف المكلف من الضرر لو لم ينظر وجب والا فلا **البحث الثالث** في انه عليه السلام بعد النبوة
اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع احد وهو
مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في رواية وبعض الشافعية انه عليه السلام كان
متعبدا بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاصل في ذلك ان القائل بانه كان متعبدا بشرع من قبله ان اراد
انه تعالى كان يوحي اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فهو معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا خالف شرع
من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو مسلم اجماعا لكن ذلك يقتضي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان فيه
ايهام التبعية لغيره وهو عليه السلام لم يكن متبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعالى امره باخذ الاحكام من كتبهم و
الرجوع الى احكام من تقدمه مما لم ينسخ فهو المتنازع والحق خلافه لوجوه الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع
في احكام الحوادث النازلة الى الشرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم يسبق اليه الوحي فيه على نزوله عليه لكنه لم يرجع في ذلك الا
الى ما يوحى اليه والا لاشتهر ولان عمر طالع ورقة من التورية فغضب عليه السلام وقال لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يدل على انه لم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال منع الملازمة لاحتمال ان يكون عليه السلام غير متعبد
في تلك الصورة بشرع من قبله فتوقف فيها الى نزول الوحي عليه او انه يكون عليه السلام علم خلو شرعهم من حكم تلك الواقعة فانتظر
الوحي ولان احكام تلك الشرايع ان كانت منقولة بالتواتر لم يحتج في معرفتها الا الرجوع اليهم الى كتبهم وان كانت منقولة احادا
لم يجز قبولها لانا وثقنا الرواة كفار فلا يقبل روايتهم سلمنا الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التورية في الرجم لما احتكم اليه
اليهود لانا نقول لما لم يرجع في شيء من الوقايع اليهم علم انه غير متعبد في شيء منها بشرع من قبله والعلم بخلو كتبهم من تلك
الوقايع لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير فكان يجب ان يقع منه ذلك الطلب والبحث وكون الدليل متواترا لا يمنع من النظر
فيه لجواز تعينه وافتقاره في الدلالة على ما يدل عليه الى البحث والتامل وتطويلها فلما لم يشتغل النبي عليه السلام بالنظر في كتبهم
والبحث عن كيفية دلالته على الاحكام علم انه غير متعبد بها والرجوع الى التورية في الرجم لم يكن لاثبات الشرع بها لانا عرفنا
علاه فكيف يرجع اليها ويعتمد على ما اشتمل عليه والا لم يرجع اليها في غير الرجم ولان من احتج بوجوب الرجم في التورية لم يكن
من يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها انما كان ليقرر عليهم ان ذلك الحكم ثابت في شرعهم كما هو ثابت عنده وانهم
انكروه كذبا وعنادا الثاني لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علماء الامصار ان يرجعوا في الوقايع الى شرع من
قبله ضرورة ان التاسي به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه الثالث لما بعث معاذا وقال له بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء السابقين والنبي
اقره على ذلك وصوبه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية
لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد والراي الا بعد البحث عنها والياس من
معرفتها لا يقال انه عليه السلام صوبه على حكمه بالاجتهاد اذا عدم من الكتاب والتورية كتاب والانه لم يذكر التورية لان في القران
ايات تدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع ولاشتمال القران على الرجوع اليه لانا نقول اطلاق الكتاب لا يتناول غير
القران خاصة ولا يحمل على غيره الا بدليل ولان معاذا لم يعرف من تعلم التورية والانجيل والقيام بتمييز المحرف منها عن غيره

غيره كما عهد منه نعلم القرآن نحو اشتمال القرآن على آيات تدل على الوضع اليها سيأتي سلمنا لكن ذلك لا يكفي في اثبات الاحكام
وترك الذكر كالسنة والقياس الرابع لو كانت كتب الانبياء حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كما في القرآن والاخبار
ولرجعوا اليها عند اختلافهم في الوقايع التي اختلفوا فيها كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وحد الشرب وبيع
ام الولد وحد الشرب في غير الخمر ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي والتقاء الختانين وغير ذلك ولما لم ينقل عن
احد منهم مع كثرة الوقايع المختلف فيها وطول اعمارهم مراجعة التورية وغيرها من كتب الانبياء خصوصا وقد اسلم من
احبارهم من يقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب
كيف يحصل اليأس قبل العلم الخامس لو كان متعبدا بشرع من تقدمه في الكل او البعض لما نسب شيء من شرعنا اليه على
التقدير الاول ولا كل الشرع اليه على التقدير الثاني كما لا ينسب شرعه عليه السلام الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف
الاجماع لا يقال ما ينسب اليه كان متعبدا به من الشرايع انه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو
الشارع له لانا نقول انه ترك الظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل فلا يسمع السادس اجماع المسلمين على ان شريعة
النبي صلى الله عليه وسلم ناسخة لشريعة من تقدمه فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا عنها لا ناسخا لها ولا شارعا وهو محال لا
يقال نحن نقول بذلك وان ما كان في شرعه مخالفا لشرع من تقدمه فهو ناسخ له وما لم يكن من شرعه بل كان متعبدا فيه
بشرع من تقدمه فلا وهذا لا يوجب وصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان شرعا قبله كوجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا
والقتل والسرقة وغيرها مما اتفق فيه الكل لانا نقول اطلاق الامة بان شرع النبي عليه السلام ناسخ للشرايع السالفة يفهم منه
امران رفع احكامها وانها غير متعبد بها فان لم يثبت رفعه من تلك الاحكام بشرعه لا يكون ناسخا له فيبقى المفهوم الاخر وهو
عدم تعبده به فلا يلزم من مخالفته دلالة الدليل على احد مدلوليه مخالفته دلالة الدليل على احد مدلوليه بالنظر
الى المدلول الاخر احتج المثبتون بوجوه الاول قوله تعالى فبهديهم اقتده امره بالاقتداء بالهدى المضاف اليهم وشرعهم من
هداهم فوجب عليه اتباعه الثاني قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا فدل على وجوب اتباعه شريعة نوح الثالث قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا امره باتباع
ملة ابراهيم عليه السلام والامر للوجوب الرابع قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي عليه السلام من جملة
النبيين فيجب عليه الحكم بها الخامس ما روي ان النبي عليه السلام راجع التورية في رجم اليهود وروي عنه عليه السلام انه طلب منه القصاص
في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتاب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله
تعالى السن بالسن وروي عنه عليه السلام انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى اقم الصلوة
لذكري وهو خطاب مع موسى عليه السلام والجواب عن الاول انه تعالى امره بان يقتدي بهدى مضاف الى الجميع والهدى الذي
اتفقوا عليه هو الاصول دون الاحكام الفرعية التي وقع النسخ فيها سلمنا لكن الاتباع انما كان بوحي اليه وامر مجدد
لا انه بطريق هو مخاطب به عليه السلام وعن الثاني انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به وقوله شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا المراد بالدين اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا لم ينقل عنه عليه السلام البحث عن شريعة نوح عليه السلام ولو
مع التعبد بها ضرورة وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفا له
كما خص روح عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ العباد وعن الثالث ان الملة محمولة على الاصول دون الفروع
لانه يقال ملة الشافعي وابي حنيفة واحدة وان اختلفا في الفروع ويدل عليه قوله بعد هذه الاية وما كان من المشركين
ولان شريعة ابراهيم عليه السلام قد اندرست ولقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد
من الدين الاحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها وهو محال وعن الرابع ان قوله تعالى يحكم بها النبيون
لا يمكن اجراؤه على ظاهره فان جميع النبيين لم يحكموا بجميع ما في التورية بالضرورة فوجب التخصيص بما في الانبياء بان
يكون بعض النبيين حكم بجميع ما فيها وهو غير نافع لهم او فيما اشتملت عليه بان يكون جميع الانبياء حكموا ببعض ما فيها

ما فيها ونحن نقول بموجبه فان نبينا عليه السلام حكم بما اشتملت عليه من معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله و
كيفية الخلق وغير ذلك من القصص غير الاحكام الفرعية على ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر فلا يدل
على وجوب اتباعها وعن الخامس بان رجوعه عليه السلام في الرجم الى التورية لتعرفهم مساواة الشرعين على ما تقدم ويمنع خلو
كتابنا من وجوب القصاص في السن ويدل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ثم تلاوة الخطاب مع موسى عليه السلام لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان بل اوجب ذلك بوحي جديد
ونبه على ان امته مامورة بذلك كما ان موسى عليه السلام مامور به **الفصل السادس** في مذهب الصحابي وفيه مباحث الاول
في انه ليس بحجة اتفق الناس كافة على ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما
كان او غيره حاكما كان او مفتيا الا الامامية فان قول الامام عندهم حجة لانهم يشترطون فيه العصمة واختلف
الاصوليون في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهبت الامامية والاشاعرة والمعتزلة والشافعي في
احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والكرخي الى انه ليس بحجة
مطلقا وذهب مالك وابو بكر الرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في القول الاخر واحمد في الرواية الاخرى الى انه حجة
مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وقال قوم ان الحجة في قول ابي بكر وعمر لا في غيرهما و
الحق الاول لنا وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو ينافي جواز التقليد وفيه نظر فان الجائز من
القائل من المدلول اعتبارا كما يتناول النص والاجماع وغيرهما من الادلة كذا يتناول قول الصحابي لانه انما كان حجة
واستدل به على الحكم كان اعتبارا الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف
الى الله والرسول فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض بمنع دلالة الامر على الوجوب سلمنا
لكن عند ما كان الرد وهو ان يكون الحكم المختلف فيه مبينا في الكتاب والسنة اما على تقدير عدم كونه مبينا فيهما فلا
ونحن انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب ففيه نظر لما تقدم من ان الامر
للوجوب والامر بالرد في المختلف الى الايمان فيه تكليف بالايمان فيجب اشتمال الكتاب والسنة على كل مختلف فيه
من الاحكام وظاهر اشتمالهما عليه فان العمومات وغيرها من قضايا العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما دالة على
جميع الاحكام ومذهب الصحابي ان كان دليلا وجب البحث فيه والنظر في كيفية دلالته ومعارضته الكتاب او السنة كما
في الكتاب والسنة فلا يكون دلالته مشروطة بعدمهما كغيره من انواع الادلة الثالث اجماع الصحابة على جواز مخالفة كل
واحد من احاد الصحابة ولم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل بما رجعا اليه كقضايا كثيرة رجع عمر فيها من رايه الى اجتهاده
ومذهب الى قول علي عليه السلام وغيره من الصحابة ولم ينكر ابو بكر على عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفة كل منهما صاحبه ولو كان مذهب
الصحابي حجة لما كان كذلك وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال اعترض بان الخلاف انما هو في كون مذهب
الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين لا مجتهدي الصحابة فلم يكن الاجماع دليلا على محل النزاع وفيه نظر لان الحاكم
على عدم وجوب تقليد الصحابي بمثله يستلزم عدمه في حق التابعي اذ علة التقليد العلم والزهد ولو فرض تجويزهما في
وجب وجوب العمل لوجود علته والصحابي من اهل الاجتهاد والخطاء ممكن عليه فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه كالصحابي
والتابعي كما اعترض بانه لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على
تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيه وفيه
نظر لما تقدم من الاشتراك في العلة فيجب الاشتراك في المعلول ولانا نعلم ان في التابعين من هو افضل من كثير من الصحابة في العلم
وان هو ذلك لا يحسن القول بوجوب تقليده الخامس الصحابة اختلفت في مسائل كثيرة وذهب كل واحد منهم الى خلاف مذهب
الاخر كما في مسائل الجد مع الاخوة وقولنا انت علي حرام وغيرها فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين لكان حجج الله
تعالى مختلفة متناقضة ولم يكن اتباع احدهما اولى من الاخر اعترض بان الاختلاف في مذهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حجة في نفسها

كاخبار الاحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بالواحد منها متوقفا على الترجيح ومع عدم الوقوف على الترجيح وجب
الوقف او التخيير وفيه نظر لان كون كل واحد منها حجة يستلزم عدم كونه حجة لان كل واحد منهم يعتقد حقية ما ذهب اليه
وبطلان ما ذهب اليه الاخر وهذا يمنع ان يكون دليلا براسه والفرق ظاهر بين اقوال الصحابة والاخبار والنصوص
التي يمكن الجمع بينها السادس قول الصحابي من اجتهاد فاجتهاده يجوز عليه الخطاء فلا يقدم على القياس كالتابعي اعترض بان
اجتهاد الصحابي وان جاز عليه الخطاء فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم
مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما تقدم من الفرق بينهما وفيه نظر فان خبر الواحد قدم على
القياس لجواز ان يكون اصله الخبر ولما امتنع ترجيح الفرع على الاصل امتنع تقديم القياس عليه بخلاف مذهب الصحابي
وقد تقدم عدم الفرق بين التابعي والصحابي بل قد يوجد في التابعين من هو افضل من بعض الصحابة السابع ان
المجتهد تمكن من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول اعترض بان اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليدا
له لو لم يكن حجة متبعة وهو محل النزاع ويخرج عليه الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها ومذهب الغير من اهل الاجتهاد
فيها ليس بحجة قاطعة فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وهو غير جائز وفيه نظر فان معنى التقليد ليس الا
العمل بقول الغير من غير حجة ولو كان قول الصحابي حجة لكان باعتبار الزهد والعلم وذا يوجد في غيره فتساويا فكان يكون
قول غيره حجة كذا قوله احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وهو خطاب
مع الصحابة والمعروف واجب القبول الثاني قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء
باي واحد كان منهم وذلك يقتضي ان يكون قولهم حجة الثالث قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
الرابع اجمعوا على ان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا عليه السلام الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فامتنع فولى عثمان فقبل
ولم ينكر احد ذلك على عثمان وكان ذلك بمحضر جماعة من الصحابة فكان اجماعا الخامس قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي واشار بذلك الى الخلفاء الاربعة وقوله عليكم للايجاب وهو عام السادس الصحابي اذا قال ما يخالف القياس
فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والا كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو حرام السابع قول الصحابي اذا انتشر فلم ينكر عليه منكر
كان حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عليه السلام الثامن مذهب الصحابي اما ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول كان
حجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي راجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التاويل
ووقوفه من احوال النبي صلى الله عليه وسلم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد
التابعي فوجب اتباعه والجواب عن الاول ان المراد الامام المعصوم على ما تقدم سلمنا لكن لا يجوز ارادة كل واحد لوقوع
الخلاف بينهم فيكون الخطاء في قول احدهم فلا يكون حجة فالمراد مجموع الامة ولا اختصاص لذلك بالصحابة كما تقدم
في الاجماع وعن الثاني بانه خطاب مشافهة فيكون خاصا بالعوام ويؤيده قوله اقتديتم ولانه وان كان عاما في اشخاص
الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه وعند ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن
النبي صلى الله عليه وسلم وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه وفيه نظر فان الاقتداء لا يفهم منه الرواية وعن الثالث لو سلمنا صحة نقله
قلنا بموجبه فانه يجوز الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد وايضا فلو اختلفا كما اختلفا في التسوية
في العطاء فايهما يتبع وعن الرابع ان قول عثمان معارض برد علي عليه السلام ومنع الاجماع وعدم الانكار سلمنا لكن ترك الانكار
لانهم حملوا الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب لدلالة الاجماع على ان مذهب الصحابي
ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين وعن الخامس ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان
عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مرة واحدة وايضا لو سلمنا صحة السند فانا نقول بموجبه لانه تحريض على الاتباع بمجموع
السنتين او نقول انه حرص على ملازمة سنة الخلفاء فلا يجوز ان يتناول ما اختلفوا فيه والا لزم التناقض والترجيح
من غير مرجح فوجب ان يتناول ما اتفقوا عليه وهو مسلم لان فيهم عليا عليه السلام احدهم وقوله حجة وعن السادس انه ربما صار الى

ربما صار اليه بما ظنه دليلا وليس في نفس الامر كذلك نعم لو تعارض قياسان ووافق الصحابي بما يوافق احدهما كان الترجيح
بقول الصحابي لا لجعله حجة فلا وايضا فينتقض بقول التابعي مع انه ليس بحجة اجماعا وعن السابع ان قلنا ان قول
الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر يكون اجماعا فالحجة في الاجماع لا في مذهب الصحابي وهو غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان
لم يكن اجماعا فلا حجة فيه مطلقا مع انه ينتقض بما ذكرتم في مذهب التابعي فانه اذا انتشر في عصره ولم يوجد له منكر كان حجة
بتقدير عدم انتشاره اجماعا وعن الثامن لا نسلم انه مستند الى النقل اذ لو كان لسمعه نقل لابداه وعرفه لانه من العلوم الشرعية
والظاهر من حال الصحابة نشر العلم واقتفاء الرسول عليه السلام فلم يبق الا ان يكون من جهة الاجتهاد من راي واجتهاد فلا يبقى
حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز ان يكون بعده غيره في الاجتهاد والصحابة وان كانت معينة لكن رتبة الاجتهاد غير
ولهذا قال عليه السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه **البحث الثاني** في تقليد الصحابي الحق انه لا يجوز للعالم تقليد الصحابي
في الفروع وهو اصح قولي الشافعي لان المانع من تقليد العالم لغيره ثابت في حق الصحابي وغيره من غير فرق وسيأتي لا
يقال كيف لا يقع الفرق بين الصحابة وغيرهم وقد اثنى الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال لقد رضي الله عن المؤمنين و
قال والسابقون الاولون وقال عليه السلام خير القرون قرني لانا نقول انه يوجب حسن الاعتقاد فيهم وان نظرهم حينما لا
يوجب تقليدهم لوجود التساوي في حق احاد الصحابة على جواز مخالفته والشافعي في قول له انه يجوز تقليد الصحابي في قوله
اذا انتشر ولم يخالف وفي قول له ثالث انه يقلد وان لم ينتشر وقد فرع الشافعية على قول القديم للشافعي فروعا سبعة الاول
قال الشافعي في كتاب اختلاف الاحاديث روي عن علي عليه السلام انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت
ذلك عن علي لقلته فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا الثاني قال انه موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم
يخالف فهو حجة وضعفه الغزالي لان السكوت ليس بقول واي فرق بين الانتشار وعدمه وقد سلك الغزالي مثل هذا
الاجماع في القطع على ان خبر الواحد حجة وهو تناقض الثالث قال الشافعي اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى واذا
اختلفت الاربعة فقول ابي بكر وعمر اولى الرابع قال في موضع انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي
اجتهاده ويبعده عن التقصير الخامس ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قوله فقال مرة الحكم اولى لان العناية
به اشد وقال اخرى الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة السادس هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي
الحق منعه لانه فضل الاجتهاد دون باعتبار ظنان والصحابي في احد الجانبين فيميل نفس المجتهد الى ما وافقه الصحابي و
يكون ذلك اغلب على ظنه السابع اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه فمنهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر انما
يقبل اذا علم ذلك من قصد الرسول عليه السلام بقرينة شاهدها لم يكن ترجيحا **الفصل السابع** في ادلة شرعية اختلف فيها المجتهد
وفيه مباحث الاول في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم هذا البحث على الاستقصاء ونحن الان بصدد بيان ان الاصل في المنافع
الاذن وفي المضار المنع بطريق شرعي لتقع هذين الاصلين في الشرع اما الاول فيدل عليه وجوه الاول قوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والاعتراض من وجوه الاول منع اقتضاء اللام الاختصاص بجهة
الانتفاع لقوله تعالى وان اساتم فلها ولله ما في السموات وما في الارض وليس المراد منهما الاختصاص بالنافع ولان اللام قد تجيء
للتمليك وهو غير ما قلتم الثاني سلمنا ذلك لكن يفيد مسمى الانتفاعات الاول مسلم والثاني ممنوع ويكفي في العمل بالمسمى
فرد من افراد الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع تعالى الثالث سلمنا عموم الانتفاع لكن بالخالق لدخول اللام عليه
ونمنع ان المخلوق كذلك الرابع سلمنا افادة الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد في حال واحد لان هذا مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي
مقابلة الفرد بالفرد الخامس سلمنا افادة العموم لكن في الظرفية فيدل على اباحة كل ما في داخل الارض كالمعادن لا ما
قلتم ان ما على الارض كذلك السادس سلمنا اباحة كل ما في الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله تعالى خلق يشعر بانه حال ما
انما خلقها لنا فلم قلتم انه في البقاء كذلك لا يقال الاصل فيما ثبت البقاء لانا نقول هذا فيما يحتمل البقاء لكن كونه مباحا
صفة ولا بقاء للصفات السابع سلمنا الاباحة الكل حدوثا وبقاء لكن للموجودين وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب مشافهة

مختص بالحاضرين الذين من ... سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله لله ما في السموات وما في الارض ...
عن الاول ان الدليل على ان اللام لعود المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وقوله عليه السلام النظرة الاولى لك والثانية عليك وقوله
... وعليه غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك اقصى ما في الباب انها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص
فنقول لو جعلناه حقيقة في اختصاص المنافع امكن جعله مجازا في مسمى الاختصاص لانه جزؤه فيكون اولى ...
باللفظ فيه فاذا انتفى اللذة ... وقول الفقهاء ... حقيقة الملك ...
بل ارادوا الاختصاص بالمنافع وعن الثاني انه لا يمكن حمل الاية على هذا النفع لحصوله لكل مكلف من نفسه ... الاستدلال
على الصانع تعالى واذا حصل هذا النفع من نفسه امتنع تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل فكان قليلا
جدا وعن الثالث ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله ... المكلف في صفته تعالى
فيكون المراد من الخلق المخلوق وعن الرابع بمنع انه مقابلة الجمع بالجمع بل هو ... تمليك ... لشخصين ...
تعلق كل منها بالاجزاء ... بل بجميع الاجزاء وعن الخامس بمنع اختصاص ... في باطن الارض ... خليفة في الارض
وعن السادس ان الاصل في كل ثابت بقاؤه ... الاختصاص عرض فلا يقبل الدوام ... واجبة الدوام
وفيه نظر فان ... الاباحة ... الاحكام ... وهو ... في العلم وعن السابع ...
... عليه السلام ... على الواحد حكمي على الجماعة وعن الثامن
انا بينا لو كان الاختصاص في الموضعين بمعنى واحد وهو محال ... الاختصاص لنا نفع وهو ...
بل الجهة الايجاد والخلق فلا تعارض الثاني قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق
... تحريم الزينة وطيب الرزق فلا يكون حراما فيمتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد الزينة لان مطلق ...
ثبت الحرمة في فرد من افراد الزينة لثبت الحرمة في زينة الله تعالى وهو خلاف الاصل واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة
وفيه نظر لان اباحة الكل لا يستلزم اباحة الكل ... الثالث قوله تعالى احل لكم الطيبات وليس المراد من
الطيب الحلال والا لزم التكرير فيجب تفسيره بما يستطاب طبعا وهو يقتضي حل المنافع باسرها وفيه نظر فان الاستطابة
من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والطبائع ... لا يناط بها الاحكام الشرعية ...
من الطيب الحلال ... التكرير فيجب تفسيره بما يستطاب طبعا وهو يقتضي حل المنافع باسرها وفيه نظر فان
الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والطبائع ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية ...
... خال عن وجه قبح ولا نكراره الرابع انه انتفاع بالاضرر فيه على المالك قطعا لان المالك هو الله تعالى
والضرر عليه ... قد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ... ومنع الاجماع على كونه نافعا
فيبقى ... على الاصل وعلى المنتفع ظاهرا فيكون ... كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بجدار الغير ...
يقتضي القول باحتر جميع ... الانتفاع فاعلها به ولا ضرر فيها على المالك ويستلزم سقوط التكليف باسرها وهو
باطل قطعا والقياس على الاستضاءة والاستظلال باطل لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال ...
تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح ... اباحة المحرمات ... ولا ضرر على المنتفع ظاهرا ... الضرر هو
العقاب ... اما على قول المعتزلة ... والترك ... حصل ...
... الاشاعرة فلانه تعالى ... توعد بالعقاب ...
... الاشاعرة لا يجب الايفاء بالوعد والوعيد ... والقياس على الاستضاءة لا يستلزم
مساواة الفرع الاصل من كل الوجوه بل المساواة من الوجه المقصود ...
الخامس انما خلقناكم عبثا وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا
يليق بالحكيم واذا كان لحكمة فاما عود النفع اليه وهو محال لاستحالة النفع عليه واليها وهو المطلوب وهذا يقتضي ...

ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول اينما كان فان منع منه
فانما منع لانه بحيث يلزم منه رجوع ضرر الى المحتاج فاذا نهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا عنها
لعلمه باستلزامها الضرر حالا او مستقبلا ولكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة قال الامام
فخر الدين الرازي ... تحقيق القول فيه لا يتم الا بعد القول بالاعتزال واما الاصل الثاني وهو ان الاصل في تحريم
المضار فيستدعي بيان امرين الاول تحقيق ماهية الضرر الثاني الدليل على تحريمها ... لو ان الم القلب ...
الضرر ... تفويت منفعة الانسان والشتم ... فلا بد من معنى مشترك ...
... الاشتراك والمجاز والم القلب ... حقيقة ...
... الم والحزن ...
... معنى مشترك ... مواضع الاستعمال ...
... الم القلب ... تفويت النفع ... مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة
فوجب ان يكون الضرر ... فلا يكون حقيقة فيما قلتم دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الضرر الم القلب
لكنه معارض بالمنافع ... الضرر موجود والالم مفقود ... الم القلب ... وقوله تعالى قل
اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم ... عبادة الاصنام لا تضرهم مع ... يوم القيمة لانهم
... الضرر ليس الم القلب ... القلب ...
القلب لانضرار القلب في نفسه ... الم القلب ...
... الانضرار ... الم القلب مغاير ... احرق ثوب غيره
الغافل ... الضرر ... المسبب ... مجاز ...
... معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع مشترك قلنا لا نجعله مسمى الضرر
لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البائع ... الانتفاع بالعين مع انتفاء الضرر ...
تفويت نفع الغير ... الضرر ... المنافع ... المشترك ... مقابلة النفع قلنا
هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة
... بالاصنام ... واما الثاني فلقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ... البحث الثاني في الاستقراء وهو
... فان تم الاستقراء فهو دليل صحيح وان لم يتم
الاستقراء ... مثاله قول من استدل على ان الوتر ليس
بواجب بانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة ... استقرائية فانا
لما رأينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات لا يؤدى على الراحلة حكمنا على كل واجب بانه لا يؤدى على الراحلة ...
... الركوب ... الدليل شاملا لكل
واجب ... الاستقراء ...
... النوع الاخر ...
... البحث الثالث في الاخذ ...
... بالاخف ... لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الثاني قوله تعالى ما جعل عليكم في
الدين من حرج الثالث قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الرابع قوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهو
... الخامس انه تعالى غني كريم والعبد محتاج فقير واذا تعارضا كان التحامل على جانب الغني الكريم اولى ...

المحتاج والاخذ بالاخف الاخذ بالاقل وهو اخذ بالاجماع فيكون ... المختلف فيه هذا ... الاخف
... الاقل كالثلث بالنسبة الى النصف والكل ... اجمعوا عليه ... يجب الاخذ بالاقل
لقوله عليه السلام ... ضعيف فان ... الكلية لا ينعكس كنفسها فلا يلزم من كل ...
حق ... خفيف ... باطل ... بالاحتياط ...
بالاكثر ... البراءة البحث الرابع في الاخذ بالاقل ذهب الشافعي ...
على الاخذ باقل ما قيل ... اختلاف ... دية اليهودي ... الثلث وعند المالكية ... الاجماع واصالة البراءة ...
الاكثر قائل بوجوب الاقل قطعا ... البراءة الاصلية ...
... الاجماع على وجوبه ...
الدلائل السمعية ...
... الثلث ... الاخذ بالبراءة الاصلية ...
... والشافعي ...
... الاكثر ...
... البراءة ...
الاصل البراءة ... الاجماع ...
... الاجماع ...
... الاجماع ...
... البراءة الاصلية ...
دليل سمعي ... بالبراءة ... البحث الخامس
في الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود ... بعض الفقهاء ... ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل
وهو اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلثة فلا يكون الحكم ثابتا اما وجوب الدليل فلان الله تعالى
لو امرنا بشيء ولم ينصب عليه دليلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واما انحصار الدليل فلوجوه الاول ...
... الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد ... الاصل الثالث ... الاحكام كانت
... كل ثابت بقاؤه على ما كان ... في النص والاجماع والقياس ...
... الاصل ... على الاصل ...
في الشرع ... الاشتهار ...
... الثلثة ... النص لو وجد لعرفه المجتهد ظاهرا ...
... المجتهد ... المناظرة
... الاجماع ... الخلاف والقياس ...
... القياس ... القياس على اخرى ...
الطلب ... المجتهد ... المناظر ...
الاستمرار ... الاستصحاب ... عدم الوجدان بعد الطلب ...
وثانيهما ... البقاء على العدم ...
فانه يقال في اول المسئلة ... الحكم الشرعي من دليل ... في الطلب ...

او يقال لم يوجد دليل لان الادلة كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا حصل
ظن عدم الدليل ... القطع ... ظن عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب
واذا كفت ... في الانتاج كان ...
... الاعتراض ... حصرت الادلة في النص والاجماع والقياس ...
... الحصر ...
... الحكم الشرعي ... نص او اجماع او قياس ...
... الشرع ... الاجماع ...
نفي الحكم عند عدم هذه الاشياء فيكون الدليل هو الاجماع لانا نقول ... البطلان
... على البطلان ...
على حكم شرعي ... الاجماع ... عدم النص والاجماع والقياس
لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم هذه الثلثة دليل عدم الحكم ...
الثاني ... عدم دليل الثبوت دليل العدم ... انتفاء الوجود
... عدم الدليل ... العدم ...
... العدم ... الوجود ...
... الثبوت ... العدم ...
... الثبوت ... العدم ...
النص على عدم الوجدان ... القياس ...
المقام ... القياس ... النصوص ...
... النصوص ...
... الرابع ... القياس ... تعليل الحكم ...
... الحكم في الاصل ...
في هذا النظر فان المستدل لو قال لم يوجد نص ولا اجماع ولا قياس على صحة بيع الغائب ...
... البيع من البائع ... المشتري ... حكم شرعي ...
الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد ... والجواب عن الاول ان هذه الدلالة انما تتم مع ... بان الاصل
في كل ثابت بقاؤه على ما كان ...
... بيع الغائب ... البائع والاصل ...
... نص واجماع او قياس ...
فيجب الحكم ببقائه على ما كان ... الحكم من مقتضى الاصل والحكم الذي
استصحب الحكم ... الدليل ... الحكم ...
على ما كان ...
حكم الشرع ... نص او اجماع او قياس ...
واحد من الثلثة ... الاستصحاب ...
... المناظر ... المجتهد ... بالاستصحاب ... الاجتهاد في طلب الادلة ...
فاذا لم يجد ... الحكم بالاستصحاب ... المجتهد ... المناظر ... بيان

وهما الاجماع وعن الثاني ان لا استدلال بعدم المثبت على عدمه بل من الاستدلال بعدمه انا اذا علمنا وجود
ما او فقد فلانا لو استدللنا بعدم المنافي على الوجود لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا فلانا نستدل بعدم ظهور
المعجز على يد الانسان على انه ليس بنبي ولا يستدل بعدم ما يدل على انه ليس بنبي على كونه نبيا واما ثالثا فانه لا
يقال ان فلانا ما نهاه عن التصرف في الدار فاكون مأذونا في التصرف ويقال لم يأذن فاكون ممنوعا واما رابعا فلان
كل دليل لا يبقى معمولا فدليل العدم عدم ودليل الوجود وجود سلمنا انتفاء اولوية احد الطرفين لكن ذلك
يقتضي تعارضهما وتساقطهما فيبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على ما كان وعن الثالث انه سؤال يتعلق بالجدل
والاصطلاح ليس من الاعباء وعن الرابع ما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان ذلك
الفرق قادح وعن الخامس انا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء ما كان ولما بطل ذلك بطلت
المعارضة البحث السادس في تقريرها بما يمكن التمسك بها في الاحكام الشرعية الحكم المطلوب اثباته ان كان مما امكن ان
يكون فيه عبارات الاولى هذا حكم لو كان معدوما ازلا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما انه
فلان المحكوم عليه كان معدوما فالاذن لحدوثه فلا يكون الحكم المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم
عليه وهو غير جائز على الله تعالى وهذا لا يتمشى على كلام الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم حادث قيل المراد من الحكم
كون الشخص مقولا له ان لم تفعل هذا الفعل عاقبتك ومعلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث
هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو ينقض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب
الثاني لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني
باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وعن قول ما لا يعلم على الله تعالى لقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون الثالث لو شرع الحكم لشرع اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يستحيل عوده اليه تعالى
لامتناع النفع والضر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما يكون
وسيلة اليه ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا ابطل لحكمة
شرع الحكم ترك العمل به فيما اتفقنا عليه فيبقى في المختلف على الاصل الرابع هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي
ثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فلانه وجد في الاصل ذلك الوصف
الفلاني فانه مناسب لذلك الحكم وفيه نظر واما بيان منع المشاركة في الحكم فبهذا القدر فلانهما بين الصورتين لو
اشتركتا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك فيلزم الغاء الوصف المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو محال
او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين الى علته
ان كان لذاته او لوازمها لزم في الحكم الذي عداها ان يستغني عنها لان الماهية اخرى وان لم يكن لذاته ولا لازمها
استغنى في نفسه عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة
وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذلك يقتضي الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة
انما جاءت من قبلها الخامس لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان تقدير ثبوته في هذه الصورة كان ذلك
لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحة وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد هنا
وفيه نظر لان مقادير الحاجات والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت في الصورتين فلا قياس السادس
هذا الحكم كان منتفيا من الازل الى الابد فكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات
لان الاوقات الغير المتناهية اكثر من المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كالحكم في
الاوقات غير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت المعين الملحق بالوهمي اولى من اعتباره بحدوث
الحكم بغيره من الحوادث المتحققة التي لا تحصى كثرة السابع شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله عليه السلام

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير عدمه الاتي الى محل خلافه يقع في الضرر لان فعله
على خلافه يستوجب العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد الثامن لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق
والدليل منتف لانه ان كان هو الله تعالى لزم قدم الحكم من قدم الله تعالى وان كان غيره فان كان قديما عاد الكلام وان
كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجوده ولا ترى انه لم يوجد لم يوصف بذلك
كونه دليلا مشروط بحدوث هذين ويكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف
على واحد واما ان كان شرعيا فالطريق الكلية حسنة الاحكام المجتهد الفلاني قال كذا فيكون حقا لقوله عليه السلام
لا يخفى ترك العمل به في حق العوام لعدم استناده الى دلالة صحيحة فيبقى معمولا به في حق المجتهد لا يقال قول المجتهد المثبت
معارض بقول المجتهد النافي لانا نقول قول المثبت ناقل من حكم العقل وقول النافي مقرر له فيكون الاول اولى ولان
النافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد ظن النفي وانه لم يوجد ظن الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت
فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فاذا انتفى كان مكلفا بالبقاء على حكم العقل واذا كان كذلك ثبت ان قول
المثبت اولى من النافي الثانية ثبت الحكم في الصورة الفلانية فيثبت هنا لقوله تعالى فاعتبروا وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل و
الاحسان والعدل التسوية وهذا تسوية بين الصورتين ولانه عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فيجب علينا تشبيه الحكم
بالحكم لقوله فاتبعوه وهذا الذي عملناه تشبيه صورة بصورة فيدخل تحت الامر وفيه نظر لما تقدم من الكلام على ان
الامر لا يقتضي التكرار ويستلزم تخصيص التشبيه بالقبلة بالمضمضة لان تشبيههما ليس لتلمها الثالثة اجمعنا على ثبوت حكم
ما وانه ثبت لمصلحة وهذا الحكم لو ثبت حصل نوع مصلحة فلا بد ان يشتركا في قدر فيعلل بالمشترك وهو يقتضي ثبوت الحكم
الرابعة لو ثبت هذا الحكم تضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فيكون مشروعا لان جهة كونه مصلحة جهة الدعاء الى الشرع
فلو خرجت من الدعاء كان لمعارض والاصل عدمه الخامسة اجماع المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر قال بعدمه ومع التعارض
فالثبوت اولى للاجماع على تقديم الخبر الناقل على النفي لا يقال المنفي بتقدير وروده بعد الثبوت يكون ناقلا ايضا لانا
نقول على هذا التقدير يتوالى نسخان وعلى التقدير الاول يحصل نسخ واحد وتقليل النسخ اولى البحث السابع في القانون الكلي
في الاستدلال اعلم ان الاستدلال انما يجري في المطالب الكسبية لاستحالة اقامة الدليل على المعلوم بالضرورة والا لزم
تحصيل الحاصل فاذا كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا مجهولة فلا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول
او سلبه عنها معلوما وثبوت المتوسط للموضوع او سلبه عنه كذلك ليحصل العلم بالنسبة بين طرفي المطلوب ونعني القياس
لا بد له من وضع خاص ما بالنسبة الى الطرفين فان كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت صورته
من الشكل الاول وان كان بالعكس منهما كانت الصورة من الشكل الرابع وان كان محمولا عليهما كانت من الشكل الثاني وان
كان موضوعا لهما كانت من الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال لامتناع الزيادة على المقدمتين والنقص عنهما ولكل شكل
من هذه شرائط للانتاج اذا فقدت كلها او بعضها كان الشكل عقيما فللشكل الاول شرطان الاول ايجاب صغراه والثاني
كلية كبراه لحصول الاختلاف مع فقد احدهما فضروبه المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل
ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا والثالث
من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل د ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من د ا والرابع من موجبة جزئية صغرى و
سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض د ب ولا شيء من ب ا فليس بعض د ا وللشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في
الكيف وكلية الكبرى لما تقدم وضروبه اربعة ايضا الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من
ا ب فلا شيء من ج ا الثاني بالعكس والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض د ب ولا شيء من ا ب فليس بعض د ا الرابع من سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض ج ا وللشكل الثالث شرطان ايجاب الصغرى وكلية

احديهما وضروبه ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا الثاني من موجبتين
والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض د ب وكل د ا فبعض ب ا الثالث بالعكس ينتج موجبة جزئية ايضا كل د ب وبعض
د ا ينتج بعض ب ا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل د ب ولا شيء من د ا فليس بعض ب ا الخامس من
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا السادس من
موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كل ج ب وليس بعض ج ا فليس بعض ب ا وللشكل الرابع شرطان الاول عدم اجتماع
الخستين السلب والجزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة
كلية لما تقدم وضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا الثاني من
موجبتين والكبرى جزئية ينتج كالكبرى كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج
سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا
شيء من ا ج فليس بعض ب ا الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء
من ا ج فليس بعض ب ا وضروب الاول بينة الانتاج لا تفتقر الى دليل واما البواقي فلا بد لها من بيان وهو اما عام
للجميع وهو الخلف او خاص كالعكس والافتراض والخلف يحصل بضم نقيض المطلوب الى احدى المقدمتين لينتج مقابل
الاخرى بالتناقض او التضاد فيكون باطلا حاصلا من فرض نقيض المطلوب حقا فيكون المطلوب حقا كما نقول لو لم يصدق
نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من
ب ا فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الثالث لصدق نقيضها وهو لا شيء من
ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وقد كان كل ج ا هذا خلف ولو لم يصدق
نتيجة الاول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا
شيء من ج ا ويستلزم بطريق العكس لا شيء من ا ج وقد بينا ان كل ا ج هذا خلف واما العكس فيجري في الكبرى من ثاني الثاني وصغرى
ثالثه ثم تغير الترتيب وعكس النتيجة وكبرى ثالثه وصغرى اول الثالث وصغرى ثانيه وكبرى ثالثه ثم عكس النتيجة بعد
عكس الترتيب وصغرى رابعه وخامسه ونتيجتها اول الرابع بعد عكس الترتيب وكذا في ثانيه وثالثه وبعكس رابعه وخامسه
صغرى واما الافتراض فيجري في كل مقدمة جزئية واكثر نفعه فيما يكون سالبة جزئية لعدم جريان العكس فيها وعدم
الانتاج لو عكست الاخرى معها كما نقول في رابع الثاني نفرض الجيم الذي ليس ب د فيصدق مقدمتان احداهما لا شيء من
د ب والاخرى بعض ج د فنجعل الاولى صغرى للكبرى لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ونجعل الاخرى صغرى لهذه
بعض ج د ولا شيء من د ا فليس بعض ج ا وهكذا باقي الضروب والشكل الاول افضل الاشكال لانتاجه المطالب الاربعة
والموجب الكلي والثاني لا ينتج الا السالب لوجوبه في احدى مقدمتيه والنتيجة تتبع الاخس في الكيف والثالث لا ينتج الا الجزئي
لان احتمال الوصفين في محل يستلزم حمل احدهما على الاخر جزئيا لامكان افتراقهما في غيره كما نقول كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق ولا يستلزم الكلية والرابع لا ينتج الموجب الكلي لانه انما يحصل من مقدمتين كل واحدة منهما موجبة كلية وهو اردا
ولا ينتجه لصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان والاصل فيه ان المحمول جاز ان يكون اعم من موضوعه وان يكون
مساويا فجاز في الاكبر مساواته للاوسط فيكون للاصغر اعم فيكذب حمل الاكبر على كل افراد الاصغر وتفصيل هذه المباحث مذكور
في كتبنا المنطقية الفصل الثالث عشر في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه فصول الاول في الاجتهاد وفيه
مطالب الاول في ماهية الاجتهاد وهو لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال
اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن
بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي
وما بعده مميز المعنى الاصولي من اللغوي وانما قلنا في طلب الظن ليخرج الاحكام القطعية وقلنا بشيء من الاحكام الشرعية

الشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان
المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل مسائل
الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذه حال الاصول واذا ثبت هذا فالاجتهاد نسبة واضافة بين امرين احدهما
يقال له المجتهد وهو الناظر المتصف بصفة الاجتهاد والثاني المجتهد فيه وهي المسائل الفرعية المطلب الثاني
في المجتهد وفيه مباحث الاول في شرائطه وينظمها شيء واحد كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية
على الاحكام وهذه الملكة مشروطة بامور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد منه شيئا فلا بد
ان يكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل منها الثاني ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ
مقتضى ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني
به غير ظاهره مع انه لم يفسره وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم بكونه تعالى عالما بقبح القبيح وانه غني عنه انما
يتمشى في قواعد المعتزلة فان عند الاشاعرة بان ما جاز الوقوع عقلا قد يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما
كذا هنا يجوز من الله تعالى كل شيء لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس بحيث ينافي
العلم مع حصول التجويز بالنقيض الثالث ان يعرف تجرد اللفظ واقترانه بقرينة ان كانت معه والا لجاز فيما حكم
بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية [illegible] من اللفظ ما لا يجوز واما
سمعية وهي الادلة المقتضية للتخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ والمقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين
به فيجب ان يعرف شرائطه ولما كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر والاحاد وان يعرف
شرائطهما ولما كانت الادلة قد تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا اهمالها ولا بالبعض مجانا بل لا بد من العمل بالراجح منها
وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه والضابط ما قاله الغزالي هنا وهو ان مدارك الاحكام اربعة الكتاب و
السنة والاجماع والعقل فيجب معرفة هذه الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمتان الاول معرفة شرائط
الحد والبرهان على الاطلاق الثاني معرفة النحو واللغة والتصريف لان الادلة عربية وانما يمكن معرفتها بعد
معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاقتصار هنا على تقدير
ما لا بد منه معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب واما العلمان المتممان فاحدهما يتعلق
بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاقتصار هنا على
تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسائط فهذه الاصول الثمانية لا بد
من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها ايضا بل ان
يعرف مواقعها حتى يطلبها اذا احتاج اليها عند الحاجة وكذا السنة بحيث ان يعرف الاحاديث الدالة على الاحكام وهي مع
كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها ايضا بل ان يكون عنده اصل صحيح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون
المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما الاجماع فيجب ان يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان يفتي بما يوافق قول
بعض الفقهاء المتقدمين او يظن تولد هذه الواقعة في عصره ولم يبحث اهل الاجماع فيها واما العقل فيعرف البراءة الاصلية
وان المكلفين مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنه من نص او اجماع او غيرهما هذا فيما يتعلق بمعرفة الطرق الشرعية
واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف
الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط معرفته بدقائق علم الكلام والتعمق بل
معرفته بما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن
الايرادات وهذه شرائط المجتهد المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي
فيه معرفته بما يتعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع على ادلة جميع المسائل لانه

عنه بعقد وعد للبشر البحث الثاني في ان النبي عليه السلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد اختلفوا لنا سوى ذلك فالذي عليه الائمة
والجبائيان انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام وقال الشافعي وابو يوسف بالجواز وقال اخرون انه متعبد بالاجتهاد
في الحروب فاما في احكام الدين فلا وتوقف اخرون فلنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى و
قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فهو ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد الثاني
لو تعبد الصحابة في منزل [illegible] من الله فالسمع والطاعة والا فليس هو منزله مكيدة فعلم انه لم يجتهد
في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو باجتهاده الثالث الاجتهاد يفيد الظن خاصة
والنبي عليه السلم قادر على معرفة الحكم من جهة القطع بالوحي من الله تعالى والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كمن يقدر
على علم القبلة فانه لا يجوز له التقليد والرجوع الى الظن الرابع مخالفه عليه السلم في الحكم كافر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمخالف للاجتهاد لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد فاخطا فله اجر واحد بحكم النص والمستوجب
للاجر لا يحكم بكفره الخامس لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الاحكام لان حكم العقل في الكل
كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة له فاذا حدثت واقعة وليس فيها وحي كان مامورا بالاجتهاد فلا يتوقف
عند الى نزول الوحي لكنه توقف كما في مسئلة الظهار واللعان السادس لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبريل عليه السلم فلا يعلم ان الحكم
الذي نزل به من الله تعالى او من اجتهاد جبريل عليه السلم السابع الاجتهاد عرضة للخطا والرسول عليه السلم منزه عنه معصوم عن الزلل
فلا يجوز اسناد حكمه الى ما يجوز ان يكون خطاء الثامن الاجتهاد مشروط بعدم النص وهذا غير ثابت في حقه عليه السلم لان الوحي
متوقع في حقه في كل حال واذا انتفى الشرط انتفى المشروط التاسع لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون من اجتهاد لجاز
لا يجعل اصلا لغيره العاشر لو كان متعبدا بالاجتهاد لا طرد له ما فيه من تاديه الاختلاف والنسخ الحادي عشر الاحكام الشرعية
مبنية على المصالح التي لا يعلم المتعلقة بها فلو قيل له عليه السلم احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا يعلم له بالاصلح وهو يقتضي اختلال
المصالح الدينية والاحكام الشرعية الثاني عشر لما صواب الراي وصدق في الخبر وقد اجمعنا على ان النبي عليه السلم ليس له ان يخبر بما لا
يعلم كونه صدقا فكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب الثالث عشر لو جاز ان يتعبده الله تعالى بالاجتهاد لجاز ان يرسل
اليه رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة برايه وان ينسخ شرايع الانبياء [illegible] ولا ينسخ احكاما شرعها الله تعالى
وكل ذلك باطل الرابع عشر لو جاز نصب الاحكام الشرعية عن رايه واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه وانه هو الواضع للشرائع
من تلقاء نفسه وهو يخل بمقصود البعثة وهو ممتنع اعترض على الاول بان الاية منصرفة الى ما ينطق به دون ما يفعله [illegible]
ان كل ما فعله كان وحيا قال قاضي القضاة وقال ابو الحسين ان قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع من كونه مجتهدا لان الحكم
بالاجتهاد ليس هوى وقيل ايضا انه عليه السلم اذا قال لهم مهما ظننت كذا فاعلموا ان حكمي كذا فالعمل بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وفيه
نظر لان المقصد ليس النطق باللسان بل الحكم الشامل للذهن والنطق سلمنا لكنه اذا اجتهد فلا يعمل ولا ينطق بحكم اجتهاده
والاخبار بما ظنه من الحكم فتكون الاية متناولة له ومن المعلوم ان ما ينطق به اذا كان مستندا الى الاجتهاد لم يكن من وحي ولم
يقتصر على قوله وما ينطق عن الهوى حتى عقبه بقوله ان هو الا وحي يوحى فخرج عنه كون الاجتهاد ليس عن هوى وعلى قوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه يدل على ان تبديله للقران ليس من تلقاء نفسه بل ما بالوحي والنزاع انما وقع في
الاجتهاد وفيه نظر لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو يدل على عدم تخصيص التبديل وعلى الثاني بان ذلك انما يدل
على جواز مراجعته في الاراء التي ليست من الاحكام كالاراء في الحروب والاحكام الشرعية ما حجته من ذلك قال ابو الحسين وفيه
نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون بالراي يجوز مراجعته سواء كان في الحروب او غيره
لجواز اشتمال النص على حكم شرعي فالسائل لم يتعرض لكونه شرعيا او لا بل لكونه اجتهاديا او لا وعلى الثالث بان الاجتهاد
انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وفيه نظر لان كل قضية لا بد فيها من حكم
معين وان الله تعالى [illegible] فاذا سال النبي عليه السلم وجب في حكمته تعالى اعلامه به وعلى الرابع ان الحكم مظنون اولا

الا انه عليه السلم لما افتى به وجب القطع بامكان في الاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر لان النبي صلى الله عليه وآله على تقدير
الاجتهاد لا يعلم الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به مع نصه عليه السلم بتجويز خلافه وعلى الخامس ان العمل بالاجتهاد مشروط
بالعجز عن وجدان النص فلعله عليه السلم كان يصبر مقدار ما يعرف به ان الله تعالى لم ينزل فيه وحيا وفيه نظر لان الشرط
عدم الوحي في الماضي او في المستقبل والثاني باطل اذ كل وقت يمكن حصول الوحي فلا يصلح ان يكون شرطا والاول باطل
ايضا لانه عارف بما اوحي اليه وعلى السادس انه مدفوع بالاجماع وفيه نظر لان ابطال اللازمة وهو احدى مقدمات
دليلنا وعلى السابع منع كون كل اجتهاد عرضة للخطا الاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر للفرق فان الاجماع عندنا
فيه قول المعصوم فلا يكون خطاء وعلى الثامن بان المانع من الاجتهاد هو وجود النص لا امكانه ثم ينتقض باجتهاد الصحابة
في زمن النبوة وفيه نظر لان المانع بالذات ليس الا التمكن من حصول العلم اذ النص انما منع من جهة اليقينية والامكان
محقق واجتهاد الصحابة ممنوع كما سبق في القياس وعلى التاسع قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد [illegible]
فان الامة لو اجمعت عن اجتهاد وجب ان يجعل اصلا وفيه ان الاجتهاد متساو بالنسبة الى كل مجتهد فليس البعض الا
اولى من الاخر والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم وعلى العاشر بانه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد [illegible]
الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر والاجماع من اجتهاد ممنوع على ما تقدم وان لم يظهر [illegible] بمعرفة ذلك
وفيه نظر فان اخفاء مثل هذا الاصل العظيم عنه عليه السلم كما لا يجوز اخفاء الكتاب والسنة ولا نسلم معرفة ذلك
فان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع على انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد فكيف يكون ذلك معلوما وعلى الحادي عشر بانه
على وجوب رعاية المصالح وهو ممنوع وقد تقدم جوابه وعلى الثاني عشر بالفرق فان الاخبار بما لا يعلم كونه صدقا قد
لا يامن فيها الكذب وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك ما لا يجوز الاقدام عليه والاجتهاد بخلافه
اذ كل مجتهد مصيب وفيه نظر فان المجتهد مخبر عن الله تعالى باستلزام ما يستلزمه الخبر من الصدق ومنع اصابة كل مجتهد
ما ياتي وعلى الثالث عشر بجواز ذلك فانه تعم يفعل باختيار ولا قبح في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى الرابع عشر بانتفائها لانه
لصدقه فيما يخبر به من تبليغ الاحكام بحجة الرسالة وفيه نظر لانه عليه السلم لم ينص على كل حكم حكم بانه نزل من الله تعالى بوحي الا
الا كان الحكم الذي اجتهد معلوما وهو باطل وليس كذلك واعلم ان السيد المرتضى جوز ذلك عقلا لكن منع من وقوعه وهو
مذهب جماعة واحتج المثبتون بوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا وهو عام وهو عليه السلم كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا
على شرائط القياس وما يجب ويجوز ومعرفة المناطات والفوارق وذلك يندرج تحت الاية فكان مامورا به فكان فاعلا له والا
قدح في عصمته وفيه نظر لمنع دلالته على القياس كما تقدم سلمنا لكن يفارق الامة بتمكنه من استعلام الحكم قطعا فلا يجوز
له المصير الى الظن والاصل فيه مع تسليم الدلالة على القياس انه واجب عند نزول الحادثة والظن بانتفاء النص [illegible]
ولا خلاف بعدم ذلك في حقه عليه السلم لامكان انتظار الوحي فلا يكون مندرجا تحت العموم الثاني انه اذا غلب على ظنه تعليل
بوصف ثم علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهو يقتضي
وجوب العمل بالقياس عليه وجوابه ما تقدم من تمكنه من العلم فلا يجوز الرجوع الى الظن الثالث العمل بالاجتهاد اشق من العمل
بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عليه السلم بالاجتهاد مع ان الامة عملت
كانت الامة افضل منه وهو باطل اجماعا لا يقال انه يقتضي ان لا يعمل الرسول عليه السلم الا بالاجتهاد لانا نقول وايضا فانا نجيب
[illegible] لا اشكال في تمكنه من معرفة الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد لانا نجيب من الاول بانه
غير ممكن فان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول فلا يمكن العمل بالقياس في الجميع ومن الثاني ان الوحي وان كان
اعلى درجة الا انه خال عن تحمل المشقة في استنباط الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان فيه نوع
لم يجز خلوه عليه السلم منه وفيه نظر فان المشقة انما توجب زيادة الثواب لو كان العمل الذي اشتملت عليه مطلوبا للشارع اما
اذا لم يكن مطلوبا فلا ويمكن منع جواز الاجتهاد [illegible] على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل جاز ان يكون [illegible]

مشقة زائدة على الاجتهاد لما يحصل له عم من الخوف والخشية من الله تعالى حال نزول الوحي عليه وجودة القريحة انما
يحتاج اليها من قصرت فطنته عن بلوغ نهاية الكمال الانسي وهو منتف في حقه عليه السلم الرابع قوله عليه السلم العلماء ورثة الانبياء
فيثبت لهم رتبة الاجتهاد مما يرثوه عنهم لانه ليس المراد منه اثبات اركان الشرع لانا نقول انه تقييد من غير دليل وفيه نظر لانه يجب
ان يكون كل تكليف العلماء مما كلف به الانبياء فان المصير الى الاجماع ثابت في حق العلماء دون الانبياء عليهم السلم وايضا [illegible]
على ثبوتها بسبب الانبياء ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث في تبليغ الاحكام الى العامة الخامس ان بعض السنن مضاف
الى الرسول عليه السلم فلا يكون بالوحي والا انتفت فائدة الاضافة كما لا يقال لمن اثبت حكما بالنص الظاهر انه [illegible]
انه مذهب فلان فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوة بخلاف ما اذا اثبته بضرب من الاجتهاد فانه يضاف اليه كذا هنا وفيه
نظر لما فائدة قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ويجوز اضافة السنة اليه فيما لم يقل الحكم فيه السادس قوله تعالى انا انزلنا اليك
الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق عليه انه مما اراه الله له
وزيفه ابو علي الفارسي فقال لا يجوز ارادة رؤية العين منه لاستحالتها في الاحكام ولا الاعلام والا لوجب ذكر المفعول
الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى ما فان المعنى الحكم بين الناس بما جعل الله لك رايا وفيه نظر
مفهوم سياق الكلام تعليل الانزال بالحكم بما اشتمل عليه المنزل وهو ينافي الاجتهاد وما مصدرية فلا يرجع اليها ضمير
فانتفى دليل ضاد ارادة الاعلام السابع قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما يكون فيما يحكم فيه بطريق الوحي وفيه
نظر لانه ليس في الاحكام الشرعية بل في المصالح العملية في الدنيا ومصالح الحرب والا كان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره
وهو باطل قطعا والا كان ذلك الغير اكمل منه ولا يستلزم المشاورة المصير الى ما يذهب اليه القوم لجواز ارادة استعلام
معرفة كلامهم بالحروب بحيث يفوض الى كل من يصلح لشيء ذلك الشيء الثامن قوله تعم على طريق العتاب في اسارى بدر وقد
اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال النبي عليه السلم لو نزل من السماء الى الارض عذاب ما نجا منه الا
عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وفيه نظر لاستلزامه الغلطة له عليه السلم وهو محال على ما بيناه فلا يكون ذلك بطريق العتاب
ويلزم ان يكون عمر افضل منه عم حيث حكم بالخلاص له دونه وهو باطل بالاجماع فان نزل الوحي اذ كان مخيرا بالوحي بين القتل
والاطلاق في الكل او فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب لذلك لانه عليه السلم وهذا
جاء بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة ومعلوم انه عليه السلم لم يكن كذلك التاسع قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وهو لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لانا بينا
[illegible] الخطاء عليه فان كان عتابا له عليه السلم دون اصحابه فانما هو على ترك الاولى وهو راجع الى مصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية
العاشر قال عليه السلم في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلم الا الاذخر ومعلوم ان الوحي
لم ينزل عليه في تلك الحال فكان الاستثناء بالاجتهاد وفيه نظر لان الوحي [illegible] الاستثناء الا الدليل ولعله كان
يوحى به [illegible] لو كان متعبدا به في تلك الحال فان سرعة الوحي [illegible]
فالحكم بالتعذر في الوحي يستلزم اولوية الحكم به في الاجتهاد لا يقال انه مستند الى اجتهاد سابق لانا نقول يجوز استناده
الى وحي سابق والا فهو ممتنع والا لوجب عليه اظهار الدليل للتكليف باعتقاد العموم بل الحق انه كان يريد الاستثناء فسبقه
العباس الحادي عشر روى الشعبي ان رسول الله صلعم كان يقضي بالقضية وينزل القران بعد ذلك بغير ما قضى فيترك
ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وفيه نظر لاستلزامه الخطاء في
الاحكام وهو محال عنه عليه السلم على ان الخبر مرسل فلا حجة فيه ونمنع ان الحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد بل يكون بالوحي
ثم ينسخ بالقران وعلى هذا يحمل الرواية ان صحت الثاني عشر قوله عليه السلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي وفيه نظر لان افعال الحج لا بد وان يكون بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها ثم
لما بين له عليه السلم الحج قارنا فبادر ثم اوحى اليه فضيلة التمتع وانه ليس للقارن ذلك تاسف على المبادرة الى القران [illegible]

وفوات الثمرة البحث الثالث في عدم جواز الخطاء عليه اختلف القائلون بجواز الاجتهاد له عليه السلم في جواز الخطا
عليه في اجتهاده فالاكثر على المنع وجوزه الباقون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث ساقط عنا من وجهين الاول
امتناع الخطاء عليه مطلقا لوجوب عصمته الثاني امتناع تسويغ الاجتهاد له احتج المانعون بانا مامورون باتباعه
في الحكم لقوله تعم فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وقوله فاتبعوه اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وغير ذلك من الايات فلو جاز عليه الخطا لكنا مامورين بالخطا فلا يكون خطا احتج الاخرون بقوله عفا الله عنك وهو
يدل على انه اخطا فيما اذن لهم وقال تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم و
يدل على الخطا في اخذ الفداء وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم ويجوز الخطا علينا فكذا عليه وقال عليه السلم انكم لتختصمون الي
ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ولانه يجوز ان
يغلط في افعاله كغيره من المجتهدين والجواب من الايتين السابقتين ما تقدم وعن الثالثة ان المراد المماثلة في عدم العلم
بالغيب ولهذا عقب بقوله يوحى الي والقضاء حق والخطاء في طريقه من شهادة الزور والاقرار بالكذب ونمنع الغلط
في افعاله البحث الرابع في الاجتهاد في زمانه عليه السلم اتفق القائلون بالاجتهاد على جوازه بعد الرسول عليه السلم واختلفوا في
جوازه في زمانه عليه السلم فالاكثر جوزه عقلا ومنع منه الاقل واختلف القائلون بالجواز في امور ثلثة الاول لجوازه
للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من اطلق الجواز الثاني منهم من قال يجوز ذلك مطلقا اذا لم يوجد منع
من قال لا يكفي عدم المنع بل لا بد من الاذن فيه ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف الثالث اختلفوا في
وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال انه متعبد به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف في حق الحاضرين دون الغائبين كالقاضي
عبد الجبار واعلم ان الوجه الجواز العقلي للحاضر فانه لا يمتنع عقلا ان يقول الرسول عليه السلم قد اوحي الي انكم مامورون
بالاجتهاد والعمل بما يقتضيه ظنكم واما الغائب فلا شك في جوازه [illegible] عند تعذر الرجوع اليه وضيق الوقت
اما وقوع التعبد للحاضرين فقال قوم لم يقع لوجهين الاول لو اجتهد الصحابة في عصره عليه السلم لنقل كما نقل اجتهادهم
بعده اعترض بجواز انه لقلته فلم ينقل على انه قد نقل اجتهاد ابن معاذ الثاني الصحابة كانت تفزع الى الرسول عليه السلم في الحوادث
ولو جاز لهم الاجتهاد لفعلوه ولم يرجعوا اليه اعترض بانهم رجعوا فيما لم يظهر وجه الاجتهاد او تركوه لصعوبته [illegible]
وجاز النص واحتج المثبتون بوجهين الاول انه عليه السلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم
فقال عليه السلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال عليه السلم لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما امرهما ان
يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة اعترض بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك به
في العلميات الثاني انه عليه السلم امر بالمشاورة ولا فائدة الا جواز الحكم على حسب الاجتهاد اعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا
لا الاحكام الشرعية واما في حق الغائب فالاكثر على جواز الاجتهاد له مع ما ذكر البحث الخامس في تجزي الاجتهاد اختلف الناس
في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى الجواز فيجوز للعالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر من نظر في مسئلة
فله الافتاء في مسئلة [illegible] وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف القياس جاز له الافتاء منها وان جهل مسائل البيع
وغيره واحتج بوجهين الاول ان مالكا كان فقيها اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
فلو شرط في الفقيه العلم بجميع الفتاوى لما جاز لمالك ان يفتي واجيب بجواز تعارض الادلة عنده او انه عجز في تلك
الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر [illegible] الثاني انه اذا اطلع على دليل مسئلة على الاستقصاء استوى هو والعالم
بالمسائل في العلم بتلك المسئلة فكما جاز للثاني الافتاء فكذا للاول اعترض بجواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها
تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لمنافاته الفرض ولانا لا نشترط الاستقصاء في جميع المسائل بل الاكثر فجاز ان يكون للاقل تعلق
بمسائل الاكثر فالمعتمد بطلان التجويز فكذا هنا ولان ذلك نادر فلا يعتبر في التكليف احتج الاخرون بان ما يقدر
جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واعترض بان التقدير حصول جميع ما له تعلق [illegible]

للامامية المطلب الثالث في ما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي فبالشرع خرج العقلي ومسائل الكلام
وبقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجب فيه دليل قاطع كوجوب الصلوات الخمس والزكوة وما اتفقت عليه الامة من
المسائل الظاهرة وقال ابو الحسين المسئلة الاجتهادية التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية واعترض بان جواز
اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر
ان الدور في اشتراط جواز الاختلاف الشرعي بكون المسئلة اجتهادية وتعريف الاجتهادية بما وقع فيها الخلاف بين العلماء
المطلب الرابع في حكم الاجتهاد وفيه مباحث الاول في حكم المجتهدين في الاصول خالف الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن
العنبري سائر المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب سواء اخطا او لا ولم يريدا بذلك مطابقة
الاعتقاد للمعتقد للعلم الضروري بفساده بل نفي الاثم عنه وخروجه عن عهدة التكليف وباقي العلماء على فساده واثم
الاثم لوجوه الاول انه تعالى نصب الادلة القاطعة على هذه المطالب ومكن العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا
عن العهدة الا بالعلم الثاني نعلم بالضرورة انه عليه السلام امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقايدهم و
قاتل بعضهم وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ ومعلوم ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة عرفوا دين
ابائهم تقليدا ولم يعرفوا المعجزة الثالث قوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله وذلكم ظنكم
الذي ظننتم بربكم ارداكم وذم المكذبين للرسول عليه السلام مما لا ينحصر في الكتاب والسنة الرابع اجماع المسلمين على انهم
من اهل النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك لا يقال اعترض على الاول بمنع نصب الادلة القاطعة وتمكين العقلاء من معرفتها
خصوصا ونحن نرى الخلق مختلفين في الاديان والعقايد من زمن رسول الله عليه السلام ويبعد ان يكون جميعهم مكابر
سلمنا لكن لا نسلم اقتضاء ذلك امرهم بالعلم لجواز انهم كانوا مامورين بالظن الغالب سواء كان مطابقا ام لا وح نفي
الاثم ويدل على ان التكليف انما وقع بالظن ان اليقين التام المتولد من المقدمتين اليقينيتين المرتبتين ترتيبا صحيحا متعسر لا
يحصل الا للاحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ولا حرج اعظم من تكليف
الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز عنه الخلق من معرفته في خمس مائة سنة والانا نعلم ان الصحابة لم يكونوا عارفين
بهذه الادلة والدقائق والجواب عن شبهات الفلاسفة كما لم يكونوا عارفين بدقائق الهندسة وعلم الهيئة والحساب
مع انه عليه السلام حكم بايمانهم سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن نمنع عقاب المخطي والاجماع في محل الخلاف ممنوع وعلى الثاني بانه عليه السلام
حكم بجهلهم بالحق مع اصرارهم على ترك التعلم لا الجهل مطلقا فلعله عليه السلام بالغ في ارشادهم ولم يلتفتوا الا بما شغلهم
بالهوى والطرب واما من بالغ في الطلب والبحث فنمنع انه عليه السلام قتله لكن نمنع عقابه وعلى الثالث بانه ذم الكافر والكفر
لغة الستر وهو لا يتحقق الا في المعاند الذي عرف الدليل ثم انكر او المقلد الذي عرف انه لا يعرف الدليل من بعد ذلك
ثم يقول بان العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب ولم يصل فلا يكون ساترا لما ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجا بانه
تعالى ملك رحيم كريم واستقراء الاحكام الشرعية يدل على ان الغالب على الشرع التخفيف والمسامحة حتى لو احتاج الى طلب الماء
اسقط عنه فرض الوضوء فكيف يليق بكرمه ورحمته معاقبة من افنى طول عمره في البحث والفكر وفي الاول نظر لان المطلوب
من المسائل الاصولية العلم فلو لم ينصب دليلا عليه ويمكن منه لزم نسبته تعالى الى القبيح وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال
نمنع تعسر الوصول الى العلم ونحن لا نوجب في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عنه في المدة المتطاولة بل نوجب الفكر في الادلة
وهي ظاهرة واضحة ولا نشترط معرفة الادلة على كل مسئلة من فروع الاصول ولا الجواب عن الشبهات والاجماع على العقاب
ولا عبرة بمن خالفه وفي الثاني نظر لان ما دل على بقاء الكفر يستدعي العقاب ونمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم
الوصول الى الحق وفي الثالث نظر للاجماع على ان اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية سواء كان عن عناد او لا والتغطية
هنا ثابتة من حيث انه اعتقد نقيض الحق واحتجاجهما باطل لما تقدم من منع عدم الوصول الى الحق مع المبالغة في البحث
والنظر بل الواجب مع استيفاء النظر والبحث الوصول الى الحق وقد نقل بعض المعتزلة قول الجاحظ والعنبري بالحل

بالحق على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر مخالفها كمسئلة الرؤية وخلق الاعمال وتقدم الكلام فيه
فذلك لان الادلة فيها ظنية متعارضة والمشهور عنه ذلك البحث الثاني في حكم الاجتهاد في المسائل الشرعية اختلف
الناس في المجتهد المخطي في الاحكام الشرعية هل هو اثم ام لا فالاكثر على عدم تاثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية
وبشر المريسي وابن علية وابو بكر الاصم ان الحق متعين في كل مسئلة وعليه دليل فمن اخطاه فهو اثم لكنه ليس بكافر
ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في المسائل الفقهية واستمروا على الاختلاف
الى ان انقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا حكم بتاثيمه لا على سبيل الابهام ولا التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في
اعتبارات الخمس وتحريم الخمر والزنا لبادروا الى تخطئته وتاثيمه فلو كانت الاجتهادية كذلك في كونها قطعية ويأثم على
المخالف فيها لبالغوا في الانكار والتاثيم كما بالغوا في الانكار على المخالف في وجوب الصلوة الخمس واحتج الخصم بان الانكار
قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالراي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما تقدم في القياس وان الحكم واحد معين على ما ياتي
فلا بد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم من الوصول اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل مكلف بالحكم مكلف باقامة الدليل
المنصوب عليه والا كان الحكم متعينا وهو محال فالمخطي اما ان يكون لتقصيره في الاجتهاد فيكون اثما بترك ما كلف به
او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق البحث الثالث في ان المجتهد في الفروع مطلقا
هل هو مصيب ام لا اختلف الناس في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا وتقريره ان يقال المسئلة
اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا والثاني قول من حكم باصابة كل مجتهد وهو قول ابي الحسن الاشعري و
القاضي ابي بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة قول ابي الهذيل العلاف وابي علي وابي هاشم واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال
بالاشبه وهو انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به وهو منسوب الى كثير من المصوبين
ومنهم من لا يقال بذلك ايضا وهو قول باقي المصوبين واما الاول وهو ان في الواقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون
عليه امارة ولا دلالة او يكون عليه امارة لا دلالة او يكون عليه دلالة اما الاول وهو حصول الحكم من غير دلالة ولا امارة
هو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن عثر عليه فله اجران ومن اجتهد
ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمله من الكد في الطلب لا على حرمان الاصابة واما الثاني وهو ان عليه امارة فهو قول جماعة
واختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلهذا كان المخطي ماجورا معذورا وهو
الفقهاء كافة وينسب الى الشافعي وابي حنيفة وقال اخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطاه وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف
وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهؤلاء اتفقوا
على ان المجتهد مامور بطلبه لكن اختلفوا في موضعين الاول المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى
الاثم وخالفه الباقون الثاني هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وخالفه الباقون والاقوى في هذا المطلب
ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطي فيه معذور وان قضاء القاضي لا ينقض
لنا على تعيين الحكم وجوه الاول انا اذا اعتقد بعض المجتهدين رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة العدم فاحد
الاعتقادين خطا لان احدى الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانها صوابا واعتقاد رجحان الاخرى غير مطابق
المعتقد فيكون خطا وان لم يكن احدهما راجحا كان كل من الاعتقادين غير مطابق المعتقد فلا يكون الاعتقادان
مطابقين معا بل احدهما بخلاف المعتقد قطعا فيكون احدهما خطا فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده
مطابقا للمعتقد وان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل بالاجماع لا امر غير مامور به فلا يكون الكل
مصيبين بمعنى الاتيان بالمامور به اعترض بمنع ان يكون احد الاعتقادين خطا قوله لانا اعتقد احدهما فيما ليس براجح
انه راجح قلنا اعتقد فيما ليس براجح انه راجح في نفسه او في ظنه الاول ممنوع والثاني مسلم فان المجتهد لا يعتقد رجحان
الامارة على امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان الخارجي لا ينافي

عدم الرجحان الذهني فامكن تصويب الاعتقادين معا سلمنا اعتقاد الرجحان في نفس الامر لكنه لم يجزم بذلك
الرجحان بل جوز خلافه فنمنع النهي عن الاعتقاد المطابق المقارن لهذا التجويز بخلاف الجهل لان معه الفتوى بمعتقده
فيه مقارنة الجزم والجواب ان الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يستلزمه لانا نعلم
ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشيء لعدمه امتنع ح كون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه
فيجب عند حصول الظن اعتقاد كونه راجحا في نفسه لان الظن نفس هذا الاعتقاد او لا ينفك عنه وبهما
يحصل المقصود قوله انه غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد اولوية وجود الشيء غير اعتقاد وجوده واعتقاد
اولوية الوجود حاصل مع الجزم لان المجتهد يقطع باولوية اعتبار امارة نظرا الى هذه الجهة نعم انه غير جازم بالحكم
لكن الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم بالوقوع كما نقطع باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انا لا نجزم بوجود المطر
وعدم الجزم لا يقدح في الاولوية بل هي مقطوع بها كذا هنا فثبت حصول اعتقاد جازم غير مطابق لاحد المجتهدين
فيكون خطا وجهلا ومنهيا عنه الثاني ان المجتهد ان كلف بالحكم لا عن طريق لزم خرق الاجماع على امتناع الحكم بمجرد التشهي
وان كان عن طريق فان لم يكن له معارض تعين العمل به اجماعا لامتناع وقوع العمل بالمرجوح فيكون تاركه مخطئا وان كان
اضعفهما بطل الحكم لتعادل الامارتين اما التخيير او تساقطهما والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير يتعين الحكم واحد بخلاف
والاعتراض لم لا يجوز ان يكلف بالحكم لا عن طريق والحكم في الدين بمجرد التشهي حرام اذا وجد الدليل لا مع عدمه اذ
العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل والا كان تكليفا بما لا يطاق وفي المسائل الاجتهادية لا دليل اذ لو وجد لكان تارك
العمل به تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر للوجوب ولما اجمعوا على عدم استحقاق النار علم
انتفاء الدليل واذا لم يوجد دليل جاز العمل بالحدس والتوهم كالمشتبه عليه امارات القبلة يعمل بالوهم والحدس سلمنا
الحكم بطريق لكن يجوز حصول طريق اخر مقابل ويكون احدهما راجحا وانما يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان
من لا يعلم بل الامارة الراجحة انما يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لا يطلع عليها فانه يجوز ان يكون مكلفا بالعمل
اذ لا يستبعد عقلا ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها فح يخلق الله تعالى
في قلب من مصلحته العمل بالاقوى الخاطر بوجوه الترجيح ويشتغل الاخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحته العمل
على اضعف الامارات والظن بانها اقوى مع كونها في نفسها اضعف غير قبيح كما لا يقبح ظن كون زيد في الدار وليس فيها
والجواب ان الدليل موجود وهو الاجماع على وجود الترجيح مامور حقيقة الاصالة ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل
الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل اليقيني والظاهر قوله يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا مقدار رجحان
القوي على الضعيف ان لم يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق المكلف والا لزم تكليف ما لا يطاق فيكون القدر المعتبر
بين الامارتين في حق المكلف متساويا لا راجحا وان امكن الاطلاع فانه يجب تحصيل العلم سلمنا الامارة الى اقصى الامكان
كان من لم يصل الى معرفتها الى الاقصى تاركا للواجب فيكون مخطئا وان لم يجب فهو محال لانه ان كان نهاية الجهد من
اليه لم يكن مقصرا واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه ووجب تخطئة من لم يصل اليه ومن وصل اليه كان مصيبا و
خلاف الاجماع اذ لم يدع احد حصول معينا في الاجتهاد بحيث يخطئ القاصر عنه ولا يعد مصيبا لو وصل اليه وان لم يكن هنا
حد لم يكن بعض المراتب اولى بالتخطئة عندها من بعض فاما ان لا يخطئ اصلا فيكون العامل بالظن كيف كان ولو وقع
مقصرا مصيبا وهو باطل اجماعا او يكون مخطئا الا اذا وصل النهاية الممكنة وهو المطلوب الثالث المجتهد مستدل بامر
على اخر والاستدلال استحضار العلم بامور يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف
على وجوده فالشيء حال الاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول
لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول فيتوقف ثبوتها على ثبوت كلا المنتسبين فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال
بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال تاخر الاثر عن علته فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب نفس

المتاخر عنه بمراتب وهو محال الرابع المجتهد طالب فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل
الطلب فيكون مخالفه مخطئا لا يقال لا نسلم طلب المجتهد حكم الله تعالى بل غلبة الظن لكن يقال له ان ظننت السلامة
ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم ويجعل الظن الحكم لله عليك بل يترتب حكمه على ظنك بعد حصوله فهو
طالب للظن دون الاباحة والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في
امارة تقتضيه والنظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن متوقف على
وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار الخامس قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان بفهم الحق في الواقعة
وهو يدل على عدم فهم داود والا لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد حكم الله تعالى في الواقعة وان المصيب واحد
واعترض بان المفهوم ليس بحجة سلمنا لكنه روي انهما حكما في هذه القضية حكما واحدا ثم نسخ الله تعالى الحكم مثل ذلك
في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود وكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه بدليل قوله تعالى وكلا
اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان كذلك في تلك الواقعة حكما وعلما سلمنا اختلاف حكمهما لكن لعل
انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكان ذا تعيين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان فصار ما حكم به حقا
متعينا بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب التفهيم الى سليمان السادس قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولو لا ثبوت حكم معين في محل الاستنباط لما كان كذلك اعترض بجواز
حملها على الامور القطعية دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله الا الله والقضايا الاجتهادية
لا علم فيها سلمنا ارادة القضايا الاجتهادية لكن قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله يدل على تصويب
المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيها ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل فيها ما يدل على
عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم السابع قوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وهو يدل على اتحاد الحق في كل واقعة واعترض بان المراد النهي عن التفرق في اصل
التوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن لان القائلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل واحد من المجتهدين مامور
باتباع ما اوجبه ظنه ونهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في الاصول الاجتهادية الثامن قال عليه السلام
اذا اجتهد الحاكم في الحكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وهو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب اعترض
بالقول بموجب الخبر وان الحاكم اذا اخطا في اجتهاده فله اجر واحد غير ان الخطاء عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في
المسئلة نص او اجماع او قياس جلي وخفي عليه بعد البحث التام عنه وهو غير محقق في محل النزاع او فيما اذا اخطا في طلب
من له المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون او معنى لطن الخصم لكونه الحق بحجته لا فيما وجب عليه من
حكم الله تعالى ولهذا قال عليه السلام انا احكم بالظاهر وانكم لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء
من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار التاسع الاجماع على اطلاق الخطا في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في
الكلالة برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وحكم عمر
بقضية فقال رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقال لكاتبه اكتب
هذا ما راى عمر فان كان خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله وقال لما ردت عليه امراة في المبالغة في المهر اصابت امراة
واخطا عمر وقال لعلي في المراة التي استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما
انت مؤدب لا نرى عليك باسا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية وقال
ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وانكر
ابن مسعود وزيد على ابن عباس في ترك العول وانكر عليهما القول به وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل

عالم عند الم يجعل نما لصاحب نصفا ونصفا وثلثا هلان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا
يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الدالة على حكمهم
بالتخطئة من غير انكار فكان اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطاء في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن المجتهد اهلا للاجتهاد
فيه او كان اهلا وقصر ولم يستقص لكنه خالف نصا او اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطا في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن
او قياسا جليا اما اذا تم فيه الاجتهاد من اهله ولم يوجد له معارض فبطل قليل مما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع
الخطا فيه العاشر القول بتصويب المجتهدين يفضي الى الجمع بين النقيضين والتالي محال بالضرورة فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان احد المجتهدين قد يقول بالنفي والاخر بالاثبات او احدهما بالحل والاخر بالحرمة فلو كانا حقا لزم الجمع بين
النقيضين الحادي عشر الاجماع على تجويز البحث والمناظرة ولو كان كل واحد مصيبا لم يكن المناظرة معنى ولا فائدة لاعتقاد
كل واحد حقيقة ما ذهب اليه مخالفه واصابته فيه وفائدة المناظرة اما معرفة صواب مذهب خصمه او ريه عنه وفي

النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الاعتراض ايضا فهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب
الحاكم لها البحث السابع في انه لا يجوز لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب
اختلفوا في انه هل يجوز تفويض الله تعالى الى المكلف ان يحرم ويوجب ويبيح باختياره بان يقال له احكم بما رايت
او بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه مطلقا موسى بن عمران وقال ابو علي الجبائي يجوز ان يقال
ذلك للنبي عليه السلام دون غيره وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وجمهور المعتزلة على الامتناع والسيد المرتضى
وان جزم في صدر كلامه بالمنع وانه لا بد في كل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب
غير كاف في هذا الباب الا انه اشار الى الترديد باختيار ذلك في الحكم الواحد لا في الحكم المتعددة احتج المانع
بوجوه الاول ان اجاز هذا التكليف تجعل الاختيار فيما يتم بالمصلحة فهو محال لوجهين الاول انه على هذا التقدير
يسقط التكليف فانه اذا قيل له ان اخترت فافعل وان لم تختر فلا تفعل كان محض اباحة الفعل لا تكليفا واعترض
بفرض الكلام في حكمين يجوز الخلو منهما كالوجوب والتحريم الثاني ان الانسان لا ينفك من النقيضين فلا يجوز تكليفه
بالا يمكننا الانفكاك عنه بخلاف تخيير الكفارات فيمكنه من الانفكاك عنها اجمع وان جعل الفعل مصلحة في نفسه لم يختاره
المكلف استحال التفويض لوجوه الاول انه يجوز التفويض في الحوادث الكثيرة او فيها ... والا
محال للعلم القطعي بامتناع حصولها لاصابة دائما على سبيل الاتفاق وكما لا يجوز ان يقال للامي اكتب كتابا فانك لا
يجيبك الا بما طابق ترتيبا لكتاب ولان يقال لنا هل اخبرنا بما شئت فانك لا تخبر الا بالصدق والا لزم بطلان الاستدلال
بالاحكام على العلم وبطلان الاستدلال بالاخبار عن الغيب على النبوة فكذا لا يجوز ان يقال له احكم فانك لا تختار
الا الصواب واما الثاني فهو جوازه في القليل فانه ان كان جائزا الا ان القول به خارق للاجماع فان كل من منع
الكثير منع من القليل فالفرق خارج عن الاجماع وفيه نظر للفرق بين الكتابة المفتقرة الى تقدم المعرفة بالصنعة وبين
الاختيار المحض من تقدم غيره وكذا فرق بين الاختيار والاخبار المتوقف على علم المطابقة الثاني انما يحسن الفعل
فعل علم او ظن كونه حسنا فلا بد وان يتميز له الحسن من القبيح قبل الاقدام على الفعل فان لم يتقدم هذه الامارة المميزة
التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق لانتفاء المميز وجوده وهو قوله فقد علمنا انك لا تختار الا الحسن لانا
نقول هذا يقتضي ان العلم بالحسن بعد فعله وبعد الفعل ... التكليف منه فالدور لازم لوجوب تقدم المميز بين
الحسن والقبيح على الاختيار والا لزم تكليف ما لا يطاق وقوله انك لا تختار الا الصواب انما يحصل بعد التمييز بعد الفعل
والمتقدم لا يجوز ان يكون هو المتاخر وفيه نظر لان وجوب تقديم العلم والظن بالحسن على الفعل انما يثبت على تقدير جواز
وقوع القبيح اما على تقدير عدمه فلا والجواز هنا منتف الثالث لو جاز ان يقول احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز
ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل بل يفوضه الى اختياره ولجاز ان يكلفه الاخبار بما شاء
فانه لا يخبر الا عن حق ولجاز ان يصيب في مسائل الاصول من غير اجتهاد ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله من
غير وحي ينزل عليه وهو باطل اجماعا الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي والناس وهو يدل على عدم الفرق
لو كان النبي عليه السلام مامورا باتباع الادلة من غيره لما نهي عن اتباع هواه اذ معناه الحكم بكل ما يميل قلبه اليه من غير دليل
لكنه نفى بقوله تعالى ولا يتبع الهوى وما ينطق عن الهوى لانه اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان ... على
حقيقته كلما يميل قلبه اليه فلا يكون اتباعا للهوى لانا نقول نفي اتباع الهوى ممتنع وفيه نظر لامكانه ولو لا
ونفاه عدلا اخبرنا السادس لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل لم فعلت لكنه قد قيل له عفا الله عنك لم
اذنت وهو يدل على عدم الوقوع ايضا وفيه نظر لتوجه العتاب الى الامر ولان توجه العتاب الى فعل لا يمنع في غيره
احتج موسى بوجوه الاول انه ... عليه السلام يوم فتح مكة ان قتلوا عبد الله بن خطل ... وابن ابي سرح وان وجدتموهما
متعلقين باستار الكعبة فقال من تعلق باستار الكعبة فهو امن ثم شفع عثمان في ابن ابي سرح فعفى عنه عليه السلام ولو كان

قتله بامر من الله تعالى لم يقبل منه شفاعة احد الا بوحي اخر ولم يوجد اذ لم يعلم علاما يعرفونها ولم يطل زمن ذلك
الوقت بحيث ... الثاني قال عليه السلام يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر ولم يكن الاستثناء بالوحي لعدم ظهور علاماته
الثالث نادى مناديه عليه السلام لا هجرة بعد الفتح حتى استقاص جينا المسلمون كان ابا بكر مجاشع بن مسعود بالعباس
ليجعله مهاجرا بعد الفتح فقال اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح الرابع لما قتل النضر بن الحارث جاءته ابنته فانشدته
بابيات منها امحمد ولانت نسل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو
المغيظ المحنق الى اخر الابيات فقال عليه السلام لو كنت سمعت شعرها ما قتلته وهذا انما يكون لو كان القتل بغير وحي اذ لو كان
تعالى القتل ولو سمع الشعر الخامس قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق واسناد العفو من الزكوة اليه يدل
على عدم الوحي فيه قال السادس ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فسكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ما قمتم بها ذروني ما وادعتكم السابع اخر رسول الله صلى الله عليه وآله
العشاء ذات ليلة فخرج وراسه يقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلوة هذا الحين الثامن قال
عليه السلام ان عيسيه انتاه الله تعالى انما نهى امتي ان حسوا باذنها وافلح وترك التاسع قال جابر لما قيل لرسول الله
ان ماعز ارجم قال هلا تركتموه حتى انظر في امره ولو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك العاشر قال عليه السلام كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا الحادي عشر قوله ضالة كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل
على نفسه الثاني عشر القياس على خصال الكفارة فانه تعالى سوى بين الواجب واحد ثم انه تعالى فوضها الى المكلف
لاداء الواجب فكذا هنا الثالث عشر الواجب في التكليف تمكين المكلف من الفعل المخرج عن العهدة فاذا قال له احكم فانك لا تفعل
الا الصواب علم ان كل ما يصدر عنه صواب فكان متمكنا من الخروج عن العهدة فكان جائزا الرابع عشر اذا استوى عند المستفتي
مفتيان واختلفا في الحكم بالتحريم والامر بالاباحة يخير المستفتي بينهما ولا فرق في العقل بين ذلك وبين ما يقال احكم بما شئت فانك لا تفعل
الا الصواب وبين افعل ما شئت فانك لا تفعل الا الصواب الخامس عشر قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند
كل صلوة السادس عشر الاجماع من الصحابة فان الامام من حكم ان كان عليه السلام افتى اسرو حصول وان كان خطأ فمن ومن الشيطان
الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه احد فصار اجماعا ولانا ما زال الصحابة كانوا يحكمون بما حكم به الاعلام ولم ينكر عليه فلولم يكن ذلك
مفوضا اليهم بدليل من الشارع لما ساغ ذلك منه ولوجب على الباقين الانكار عليه السابع عشر انه جاز الحكم بالامارة الظنية
جاز القطع بجواز الحكم باختيار المجتهد من غير دليل وان جاز ... من الصواب والجواب عن الوجوه العشرة التي ذكرها ... انه
لا يلزم احتمال ان يقال وما الوحي بها قبل ذلك الوقايع مشروطا كان يقال له اذا استثنى احد شيئا فاستثن ... وكذا في
وتحريم اسرائيل على نفسه جاز ان يكون بالنص ويمنع تعيين الواجب المخير عند الله تعالى على ما تقدم ولانا اسرائيل لم يكن ...
نبيه فحق يكون داخلا في عموم الامة واما الاخر فيتقيل ... الجلا فلا يعصل ... التحريم فاباحته للاستصحاب والاستثناء
من العباس ... الوحي كان ... ويجوز نزول الوحي بامره بالسواك الشاق عند كل صلوة انا ... عليه السلام
استناد الاوامر الشرعية اليه عليه السلام لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافة العفو الى نفسه بمعنى انه لم
صدقة الخيل والرقيق فيهم لا يعني انه اسقط ما اوجب عليهم ولو قلت نعم لوجبت لا يدل على استناد الوجوب الى قوله نعم
من تلقاء نفسه بل انه لا يقول ما يقول الا بوحي لما تقدم وجاز ان يباح له القتل وتركه في ابن ابي سرح والنضر وعلى
الظاهر الاجماع الصحابة لا يدل على ان من حكم منهم انما حكم من غير دليل بل انه حكم بالدليل وظنه ثم ظهر انه غالط فيه ولو كان
باعتبار اختيار راجح لهم لم يشكوا في كونه صوابا ورجوع احاد الصحابة عما حكم من غير دليل بل انه حكم للدليل في ظنه ثم ... انه
خطأ فيما ظنه دليلا ولا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في الاحكام الشرعية لان للعامي التخيير في
الخصال بخلاف التخيير في الاحكام ولا يلزم من العمل بالامارة المفيدة للظن العمل بالاختيار من غير ظن يفيد الحكم واعترض العامي

بالوقف على الاول من جهة انا نعين بجواز كون الاختيار فيما يتم به المصلحة وليس فيه اسقاط التكليف لانه اذا قيل له احكم
عليه ان اخترت الفعل فاحكم على الامة بالفعل وان اخترت الترك فالحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف بل يكون
مكلفا بامر الخلق متعلق باختياره وفيه نظر لان البحث اعم موضوعا من التكليف بامر الخلق وعلى قوله لا يخلو المكلف عن الفعل
والترك ان الحكم على الخلق بالفعل والحكم بالترك قد يخلو عنها وفيه ما تقدم قالوا ويشكل بالمستفتي اذا اختلف المفتي
عالم بعاصم ويمنع عدم كثرة الاتفاق فان حكم المتفقات في الماهية واحد وحال الامثلة التي ذكرتموها كالكتابة
وغيرها ان كانت مثل هذه الحال في المتنازع امتنع الفرق بين القليل والكثير الا بدليل ومنعنا الحكم فيها والا امتنع
القياس على ان القياس لا يفيد اليقين سلمنا عدم دوام الاتفاق لكن اذا لم يكن الاتفاق ببعض الجهات معلوم
البت بسائر الجهات فان من الجائز ان يعلم الله تعالى ان مصلحة المكلفين اكل الطعام الحلو في هذه السنة ويعلم انهم
على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة المكلف فلم يمكن جعله بكون الفعل مصلحة
مانعا في هذه الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاته سلمنا تعذر ذلك في الكثير فجاز في القليل والاجماع ممنوع وعلى الثاني
منع وجوب تقديم التمييز بين الحسن والقبيح على الفعل لما تقدم في الجواب عن الاول سلمنا لكنه حاصل هنا لان التقدير امن
المكلف من فعل القبيح واي فرق بين نصب امارة قبل الفعل وبين جعل الامارة نفس الفعل فانه على التقديرين يامن الخطأ ولا
يلزم ما قالوه من عدم الامن من فعل القبيح لو لم يتقدم الامارة وعلى الثالث ... الرابع ان الله تعالى لما فوض اليه لا يصورة
بان المكلف لا يختار الا الصواب فلم قلتم انه لا يجوز ورود الامر باتباع الادلة ولا يلزم من عدم الالتزام موسى في
جواز الالتزام غيره له وعلى الخامس والسادس ان قوله تعالى للنبي عليه السلام انك لا تحكم الا بالصواب ورد في زمان متاخر عما
ذكروه وورد في زمان متقدم فلا ينافيان الفصل الثاني في التقليد وفيه مطالب الاول في ماهية التقليد هو العمل
بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك كاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول
من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وآله والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل
القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول النبي عليه السلام ووجوب الرجوع الى حكم
الاجماع بقول الرسول عليه السلام والايات الدالة عليه ووجوب قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة كالنص
وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والنزاع لفظي واما المفتي والشاهدين فللاجماع عليه وقيام الادلة فهو الفقيه وقد
تقدم والمستفتي مقابله واعلم ان المفتي اما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا يكون فان كان الاول فاما ادى اليه اجتهاده
لا يجوز له مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني فان
كان عاميا صرفا فقد اختلفوا في جواز التقليد له لكن اختلفوا فيما اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد والحق ان من لم يبلغ رتبة
الاجتهاد يجوز له التقليد واذا تقرر هذا فان كان الاجتهاد متجزيا ظهر الفرق بين المفتي والمستفتي فان كل من كان عالم
من غيره في مسئلة فهو مفتي بالنسبة الى ذلك الغير والغير مستفت وان لم نقل بالتجزية فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد
واما ما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية من الشرعيات دون العقليات المطلب الثاني في المفتي وفيه مباحث الاول
في انه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد ام لا اختلف الناس في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى
اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم وجوزه اخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز خلوه عن المعصوم منه مع وجوب التكليف
لكنه لا يسمى مجتهدا لان الاحكام عندهم لا يجوز خلو المعصوم منه مع وجوب التكليف لكنه لا يسمى مجتهدا متلقاة من الرجال
مستنبطة منه واما المعتزلة فانهم قالوا بوجوب التكليف وجوز وجوب ... في كل عصر فيه تكليف لاستحالة التكليف بما
لا يطاق احتج الموجبون بوجوه الاول قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال
وفيه نظر لعدم الملازمة بين ارتكاب الحق ووجود المجتهد لجواز الاستناد الى قول المعصوم او ان يقال يجوز الاصابة
لا انما اتفاقا الثاني قوله عليه السلام واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون

ياتون بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وفيه نظر لعدم دلالته على وجوب وجود
المجتهد في كل وقت بل يدل على وجود قوم يصلحون اذا فسد الناس وليس ذلك من الاجتهاد في شيء الثالث قوله عليه السلام العلماء
ورثة الانبياء والحق الامة بالورثة هذه الامة والحق الانبياء بالارث العلم عنه ... عليه السلام وفيه نظر لدلالته على انحصار
الارث للعلماء لا على وجوب وجود الوارث الرابع التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض كفاية بحيث ياثم الكل لو تركوه
لو جاز خلو العصر ممن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطأ والضلال وهو ممتنع لما تقدم في دلائل الاجماع وفيه نظر لان
قولنا الواجب على الكفاية قد لا يتعقبه الاثم بان يظن كل طائفة قيام الغير به الخامس ان التاسيس ذلك الناس طريق معرفة الاحكام
الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة الاحكام لزم تعطيل الشريعة واندراس الاحكام
وهو ممتنع وفيه نظر لمنع حصر الطريق في الاجتهاد واعترض على النصوص بالمعارضة بنقيضها بقوله عليه السلام بدأ الاسلام غريبا
وسيعود كما بدأ وقوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس
رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله عليه السلام تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما تنسى وقوله
خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يفشو الكذب ... الا ... وفيه نظر لعدم دلالتها على
العصر من مجتهد لان غربة الاسلام قد يجامع وجود مجتهدين قليلين وكذا قبض العلماء يصدق مع قبض الاكثر ونسيان
الاستلزام نفي المجتهد وانتهاء الحال الى الجهالة يجامع قلة المجتهدين كما يصدق مع عدمهم وعلى الاخرين بان التفقه في الدين
وان قلنا للاجتهاد فرض كفاية في كل عصر اذا لم يمكن اعتماد العوام على الاحكام المنقولة اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين
في العصر الاول بالنقل المغلب على الظن ولكن لا نسلم امتناع ذلك وفيه نظر لما تقدم من امتناع تقليد الميت واحتج المجوزون
بان الامتناع ليس ذاتيا لعدم المحال لو فرض واقعا ولا لغيره لاصالة عدمه البحث الثاني في تكرر الاجتهاد المجتهد اذا اداه
اجتهاده الى الحكم ما وافتى به ثم سئل ثانيا عن تلك المسئلة هل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا قال قوم يجب تكرير الاجتهاد لاحتمال
تغير اجتهاده ويطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب فخرج من عهدة التكليف بالاجتهاد الاول
لا يقتضي التكرار لان الاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا وقال اخرون بالتفصيل وهو انه ان كان ذاكرا الطريق الاول
فهو مجتهد ويجوز له الافتاء كما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد لانه ح حكم بمن لم يجتهد وفيه نظر لان
غير المجتهد لا يظن الحكم وهذا ظان فيجب عليه العمل بما ظنه ولان تجويز الاطلاع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا لو منع من
العمل به مع التذكر او النسيان لم يستقر العمل بالاجتهاد الا مع افادة اليقين لوجود المانع على كل تقدير اذا عرفت
فلو اجتهد لم يمنع منه اجماعا فان اداه اجتهاده الثاني الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني ويعرف المستفتي
او لا يرجع عن ذلك القول لان المستفتي انما يعمل على قوله فاذا ترك هو قوله في نفسه بقي عمل المستفتي بغير موجب وقد روي
عن ابن مسعود انه كان يقول في تحريم ام المرأة انه مشروط بالدخول فذاكر اصحابه فكرهوا ان تزوج فرجع ابن مسعود الى
وقال ما انا احقق ... البحث الثالث في الامتناع من الحكاية اختلفوا في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء
بمذهب غيره من المجتهدين بما يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لانه انما يسال عما عنده لا
عند غيره ولانه لو جاز لا لاستناد طريق الحكاية عن الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية
وقال اخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وقال اخرون بالتفصيل وهو من وجهين الاول قال قوم
ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على
امامه واقواله متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة كان له الافتاء تمييزا له عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر
بقبول مثل هذا النوع من الفتوى وان لم يكن كذلك فلا الثاني قال اخرون انه يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت
لانعقاد الاجماع مع خلافه بعد موته دون حياته فدل على انه لم يبق له قول وفائدة تصنيف الكتب مع موت مصنفيها استفادة
طريقة الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه واعترض بان الراوي

الا كان ثقة متمكن من فهم كلام المجتهد الفقيه العالم الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل عند العامي ظن صدقه
فيظن انه حكم الله تعالى ما روى له بالظن والعمل بالظن واجب فيجب على العامي العمل به ولانعقاد الاجماع في زماننا على جواز العمل
بهذا النوع من الفتوى لعدم المجتهد في هذا الزمان والاجماع حجة وفيه نظر لان غير المجتهد [illegible] بالاجماع
حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز لغيره الحكم [illegible] ايضا ولهذا ساغ للحائض الرجوع الى
قول زوجها فيما يحكيه عن المجتهدين فان رجع الى الحكاية عن من يوثق بقوله حكم السماع كما ان النبي صلعم كان ينفذ الاحاد
الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب قبول قولهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق بخط
المكتوب من جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان عليه السلام يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل
لكثرة ما يقع من الغلط في الكتب وهذا هو الاجود عندي المطلب الثالث في المستفتي وشرائط الاستفتاء وتحته
مباحث الاول في العامي واتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد
وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في المجتهد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وقال بعض معتزلة بغداد
لا يجوز ذلك الا بعد ان يبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها
كالعبادات الخمس لنا وجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا
يعلم وهو عام ايضا وفيه نظر اما اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلوروده عقيب
ارسال الرجال فيعود عليه الثاني الاجماع فانه لم يزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين
يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة من غير
اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم على ذلك فكان اجماعا الثالث العامي اذا حدثت به حادثة كان متعبدا بشيء [illegible]
وليس هنا اجماعا بل لا بد من طريق وليس البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لافضاء ذلك الى تعطيل المعاش في
الاشتغال بالفكر في فروع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم
الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولا يكفي [illegible]
الاصلية اجماعا الرابع لو لزمه الاستدلال لم يكن حاله كما العقل لوجهين الاول ان الصحابة لم يلوموا تارك طلب العلم
ولو طلبه من مرتبة المجتهدين او لكمال عقله الثاني يمنعه ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا [illegible]
ولا لزم عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور لا يقال المانعون من جواز التقليد لا
يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا بجواز التمسك بالظواهر المحتملة فيسهل الامر عليهم فانهم قالوا اثبات
الاصل عقلا في اللذات الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد في بعض الحوادث دليل قاطع [illegible] ترك
ذلك الاصل عملا به والا وجب البقاء عليه فالعامي اذا حدثت به نازلة [illegible] عن حكم العقل فيه فان كان
في غاية البلادة ينبهه المفتي على حكم العقل وكان طلب المعاش هنا مانع من الاشتغال في مسائل الاصول لكنا لا نمنع من
معرفة هذا القدر اليسير [illegible] اشارة من قول المفتي وان لم يوجد فيه حكم
العقل وكان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال في مسائل الاصل فهم المنع من التقليد يصح على الوجهين [illegible]
وهذا [illegible] فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان يمنعه عن وجوب النظر في مسائل الاصول وهي
لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام في اول
بلوغه لانا نقول الواجب في معرفة مسائل الاصول معرفة ادلة التوحيد والنبوة اجمالا لا تفصيلا وهو سهل يحصل بادنى
تامل بخلاف فروع الشرع المفتقرة الى علوم كثيرة وبحث شديد وانما يتم هذا الفرق اذا حصل الفرق بين صاحب الجملة
والتفصيل وهو باطل لان الدليل المركب من مقدمات عشرة مثلا لو حصلت مقدماته للمستدل باسرها حصل العلم من غير
زيادة لان العشرة مستقلة بالانتاج فيستحيل ضم اخرى اليها مؤثرة فيه وان لم يحصل العلم باسرها بل حصل بعضها بالضرورة

بالضرورة او بالدليل والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالعلم بالدليل لا يقبل الزيادة ولا
النقصان كما يقال صاحب الجملة يكفيه الاستدلال على ثبوت الصانع بالحوادث المتجددة وهو باطل لان تجدد
الحوادث لا بد لها من مؤثر وهو معلوم للعوام وذلك المؤثر مختار وهو غير معلوم لهم فانه لم يثبت انه ليس
موجب لم يجب استناده الى [illegible] ويقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذا
وفي النتيجة ولذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن شخص واستدل به على نبوته من غير ان يبين على انه من
فعله تعالى دون خاصية نفس الرسول او خاصية [illegible] او فعل جني او ملك وعلى انه تعالى فعله لغرض التصديق لا غير كان
مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجة فبطل الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل فلم يبق الا ان يقال ادلة الاصول
التفصيل سهل وهو كما ترى او انه يجوز التقليد فيها فينتفي الفرق بينهما احتج المانعون بوجوه الاول قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والتقليد قول بغير العلم فكان منهيا عنه الثاني انه تعالى ذم المقلدين في قوله تعالى انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون فلا يكون حجة بل القبح الذي على الجاهل الثالث قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه الرابع القول بجواز التقليد يفضي
الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا الخامس قوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له
امر بالاجتهاد مطلقا السادس التقليد [illegible] لما لا يؤمن معه الخطا والضرر فيكون منهيا عنه بيان ذلك ان المفتي
فسق من تقدم وكذب وغلط في الاجتهاد فيلزم امر العامي باتباع الخطا والكذب والفسق وهو غير صادر عن الشارع
السابع لو جاز التقليد في الامور الشرعية لجاز في مسائل الاصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي
لجواز التقليد هنا ليس الا حصول امارة توجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هناك
الاكتفاء بالفتوى في الاصول والجواب عن الاول النقض بالظنون التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات و
الجنايات وخبر الواحد والقياس [illegible] العمل بها ويقضي بالشهادة ولانه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد انما يفيد
الظن وهو قول بما ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فان الواجب حملها
على ما لا يعلم فيما اشترط فيه العلم وعن الثاني بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب منه العلم جمعا بين الادلة وعن الثالث انه متروك
بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما على لا
يفيدان العلم وعن الخامس بمنع دلالته على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب فلا يلزم دخول صورة
النزاع فيه سلمنا عمومه لكن نحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن السادس انه مشترك الالزام فان العامي وان
اجتهد فلا يأمن من وقوع الخطا فيه بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته وعن السابع بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه
الظن وما يطلب فيه العلم واما مجوزو التقليد في مسائل الاجتهاد دون غيرها فلانا لو كلفناه الفصل بين الامرين لكنا قد الزمناه بان يكون من اهل الاجتهاد
لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد فالحق فيه واحد فتجويز التقليد فيه يستلزم عدم
الامن من التقليد في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا نسلم ان
في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي بل [illegible] بغير ما اداه اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما
يفتيه المفتي قلنا وكذا الامر في صورة النزاع البحث الثاني في غير العامي الذي حصل له بعض العلوم [illegible] ان كان عاميا صرفا فقد
عليه الاستفتاء كما تقدم وان كان عالما فاما ان يبلغ رتبة الاجتهاد اولا والثاني يجوز له الاستفتاء على الاقوى والاول اما
ان يكون قد اجتهد اولا فان اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره اجماعا وان لم يجتهد فالاكثر انه لا يجوز له
التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز للعالم ان يقلد
العالم مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وفصل اخرون وذكروا فيه وجوها الاول قال الشافعي في القديم يجوز ان يقلد
الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم الثاني قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم الثالث قال بعض العراقيين يجوز

التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به الرابع قال ابن سريج يجوز ان يقلد فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد لنا
وجوه الاول [illegible] فيكون عاصيا ولا ينتقض بالعامي لعجزه وفيه ما تقدم الثاني انه متمكن من
الوصول بفكره الى حكم المسئلة فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز من الخطا على المتمكن
على الاحتراز عنه لا يقال المعتبر في الاصول اليقين ولا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد
في الاصول دون الفروع وينتقض ما ذكرتموه بقضاء القاضي بحيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد
سوى وجوب العمل من غير حجة وينتقض بالقرب من الرسول عليه السلام فانه يجوز له ان يسال الواسطة مع تمكنه من سؤال الرسول عليه السلام
لانا نجيب عن الاول بانا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته والدليل حاصل فوجب عليه تحصيله [illegible] الخطاء
الحق وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا لمكلف والدليل المثبت للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطاء
العقوبة والظن الضعيف وعن الثاني ان الدليل دل على عدم فسخ قضاء القاضي بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل لذلك
الدليل وعن الثالث بمنع الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول عليه السلام احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده لا يعلم فجاز له السؤال الثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ امرهم على الامراء والولاة الثالث قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب الحذر عند انذار
الفقيه مطلقا فيتناول العالم كالعامي الرابع اجماع الصحابة عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب
الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر عليه باقي الصحابة الحاضرون الا علي عليه السلام [illegible] لانا نقول انه
لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله ولكن لا يوجبه حتى يعينها [illegible] الخامس حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لغير العالم تقليد العالم
كالعامي والجامع وجوب العمل بالظن المستند الى قول المفتي السادس الاجماع على قبول خبر الواحد من المجتهد بل من العامي وقد جوزوا
على المجتهد باعتبار [illegible] عقله ودينه وهنا قد اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد بذل الجهد فيجوز العمل به وفاقا السابع انه اذا
المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر وقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون
والجواب عن الاول ان الامر يقتضي وجوب السؤال وهو منفي في حق العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب سؤال المجتهد بعد
اجتهاده لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل ظان وهو منفي بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه فيحمل على السؤال
عن وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم هنا ما يشمل العلم والظن سلمنا لكن المسئول اهل الذكر اي العلم والسائل هنا
ليس بعالم فامتنع السؤال لتعذره وعن الثاني بمنع عموم وجوب الطاعة على كل احد وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على
وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ولو دلت الاية على تناول صورة النزاع لوجب التقليد وهو منفي اجماعا [illegible] لان
العرض بالاية انما يتم بالتعميم ولان المفعول عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل ومنع الاجماع على
التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت او لغيره من الاعذار وعن الثالث ان الاية دالة على وجوب الحذر عند انذار الفقيه لا عند
كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل بروايته وفيه نظر فان الانذار عقيب التفقه انما يفهم منه الافتاء وعن الرابع
يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل وعن الخامس بالفرق فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم
وعن السادس ان المفتي يخبر عما ادى اجتهاده اليه كخبر الواحد فاذا تمسك به المجتهد اولا كان احتمال الغلط فيه اقل مما اذا قلد
وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده او مساويا او اضعف وعن السابع ان مجرد الظن لا يجب العمل به الا لما
بينا عند دليل شرعي وما ذكرناه من الادلة السمعية يجب العمل بمنعه البحث الثالث في شرائط الاستفتاء الاجماع على
انه لا يجوز الاستفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد
البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع الخلق
عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واتباع المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين
وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات واذا تعدد المجتهدون فان اتفقوا على الحكم وجب على المستفتي العمل

العمل به وان اختلفوا وجب على المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع لان ذلك طريق الى قوة ظن تجري مجرى قوة ظن
المجتهد وقول جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن سريج من الشافعية والقفال منهم [illegible]
عليه وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الاخرون كالقاضي ابي
بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في الرجوع الى من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على
العوام ترك النظر في احوال العلماء وهو ممنوع فان اجتهد فان ظن الاستواء مطلقا تخير في تقليد من شاء كالدليلين اذا تعادلا
ولا ترجيح وقيل بعدم جواز [illegible] كما لا يجوز استواء امارتي الحل والحرمة وقيل يسقط التكليف [illegible] ان يفعل
ما شاء وان ظن الرجحان مطلقا تعين عليه العمل بقول الراجح كما لو حصل للمجتهد رجحان احدى الامارتين وان ظن رجحان كل
على الاخر باعتبار فهنا صور الاول ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم [illegible]
ولهذا يقدم في الصلوة ولان ظن اصابة الحق اقوى فيتعين العمل بقوله وقيل يتخير بينهما وليس بمعتمد الثاني ان يستويا
في العلم ويتفاضلا في الدين فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير لان مناط التقليد هو العلم
والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي هو العلم الثالث ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه
فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه وقيل يؤخذ بقول الادين والوجه الاول لا يقال العامي ربما
اغتر بالظواهر فيقدم المفضول على الفاضل ويتحقق من تعيين الاستفتاء منه فيجب عليه الاجتهاد فيمن يقلده والبحث
عنه وعن اجتماع الشرائط فيه [illegible] لو جاز ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء على بعض فليجز ان يحكم في
المسئلة بما يقع له ابتداء اذ لا فرق بين الامرين لانا نقول انا اوردنا الاجتهاد في معرفة الافضل استفاضة من تواتر الاخبار
عن الفاضل بانه افضل من اهل زمانه المفضول له وعن الامارات الدالة عليه والقرائن التي لا يخفى بدون البحث عن تفضيل العلم
وهو مسلم ونحن نشترط ذلك ونوجبه اما ما عدا ذلك فلا تذنيب اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل
فيها بمقتضاه لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره في سائر [illegible]
وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجه عندي لان العلماء لم يوجبوا في كل عصر رجوع
من استفتاهم في الحكم اليهم في جميع الاحكام بل سوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجر على العامة في
ذلك ولو كان ذلك واجبا لما سوغوا السكوت عنه ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى
الاتباع بشخص معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا باقي المسائل لعدم الربط بينهما وبعضهم منع من ذلك وليكن محمله
اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي او ابي حنيفة او غيره وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له
الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فجوزه قوم لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه اخرون
لانه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة وقيل ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس
له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من اتباع غيره فيها وهذا خلاف الجمهور اما الامامية فلما كانت الامامة عندهم
ركنا في الدين واصلا من اصوله لم يجز التقليد فيها واوجبوا اتباع ائمتهم ومن يدين بمقالتهم خاصة في كل الاحكام
البحث الرابع في محل قد بينا انه يجوز التقليد في المسائل الفرعية الاجتهادية وبينا الخلاف فيه واما المسائل الاصولية
فالحق انه لا يجوز التقليد في مسائل اصول الدين كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع والنبوة والعدل وغيرها [illegible] المجتهد
ولا للعامي بل يجب على كل واحد منهم النظر والبحث خلافا لعبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية حيث
ذهبوا الى جوازه بل ربما ذهب بعضهم الى وجوبه لنا وجوه الاول ان تحصيل العلم في اصول الدين قد كان واجبا على
النبي عليه السلام فيكون واجبا علينا اما الاولى فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فلقوله فاتبعوه وغيرها
من الادلة الدالة على وجوب التاسي لا يقال يمنع امكان ايجاب العلم بالله تعالى لان المامور ان لم يكن عالما به تعالى
استحال ان يكون عالما بامره وحال ما يمتنع ان يكون عالما بامره يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق

وان كان عالما بر استحالة امره ما العلم بر استحالة تعيين الحاصل لانا نقول قد بينا ان الحق ان وجوب المعرفة بالنظر
عقلي لا سمعي ودلالة السمع المطابقة والتوفيق الثاني القران دل على ذم التقليد في مواضع متعددة فخرج عنه التقليد
في المسائل الفرعية لمشقة الاجتهاد فيها فينصرف ذم التقليد الى مسائل الاصول الثالث الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق
وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال على ان ما يقوله حق وصواب فاذن لا يجوز له التقليد الا بعد الاستدلال
واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا اعترض بالمعارضة بالتقليد في الامور الشرعية فانه لا يجوز له تقليد المفتي الا
اذا كان المفتي قد افتاه بناء على الدليل الشرعي فان اكتفيت بالظن وان كان المفتي مخطئا لحط ذلك الخطأ عنه فليكتف
في مسائل الاصول وحينئذ نظر للفرق بين الخطأ في المسائل الاصولية والفرعية فان الخطأ في الاولى يقتضي التكفير بخلاف
في الثانية الرابع النظر واجب لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية قال عليه السلام ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والتفكر فيها فيكون واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون حراما الخامس
الاجماع على وجوب المعرفة وما يجب عليه ويمتنع والتقليد ليس طريقا الى المعرفة لان تقليد من ليس بمعصوم لا يوجب العلم لجواز
الكذب عليه ولانه لو افاد التقليد العلم لزم اجتماع الضدين على تقدير تقليد من يعتقد الحدوث ومن يعتقد القدم ولان
العلم الحاصل من التقليد ليس ضروريا لعدم الاشتراك ولا نظريا لعدم دليله احتج المخالف بوجوه الاول انه عليه السلام لم يكلف
الجاهل باكثر من تلفظه بالشهادتين وكان يحكم باسلامه باعتبار تلفظه بها وما ذاك الا للتقليد الثاني معلوم ان هذه
العلوم انما تحصل بعد الممارسة الشديدة والبحث الطويل واكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها فيستند اعتقادهم الى
التقليد الثالث انه عليه السلام لم يسأل احدا تلفظ بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث الاجسام ام لا وهل علمت انه تعالى [illegible] ولا
لاعتذر في ذلك من المسائل فعلم ان حصول تلك المسائل غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما الرابع النظر غير واجب للنهي عنه في
قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال ولانه عليه السلام راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فغضب
ونهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وقوله عليكم بدين العجائز والمراد ترك
النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام مطلقا ولو وجد ذلك
منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه ولانه لم ينقل عن النبي عليه السلام
ولا عن احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك النظر بل حكموا باسلامهم واقروهم على جهلهم
الخامس النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون اولى
السادس الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل كان الجواز في الاصعب اولى السابع الاصول
والفروع سواء في التكليف بها وقد جاز التقليد في الفروع فليجز في الاصول والجواب عن الاول انه ما نقل انه لم يكتف الا
بالشهادتين بعد الامر بالنظر والفكر كما في قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الى غير ذلك من الايات وعن الثاني نقول ان الصحابة شاهدوا
المعجزات وتحققوا معارفهم وشدة ذكائهم لا يحتاجون الى تعب شديد في ادراك معارفهم فلهذا لم يحتاجوا الى الطلب
الشديد وعن الثالث نقول يحتمل ان يكون قد علم من حالهم العلم بتلفظهم بالاسلام او انه كان يقبل منهم ذلك التعريف ثم
يتبين له بعد وقت ما يحتاج اليه من المعارف وعن الرابع بان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق ولم يرد الجدال بالحق لقوله وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولكون
الجدال مطلقا منهيا عنه لما امر به والنظر غير منهي عنه لورود الثناء على فاعله في قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات و
الارض ولم يثبت اسناد قوله عليكم بدين العجائز ولو ثبت حمل على ارادة التفويض الى الله تعالى ولو لم ينقل الصحابة لزم نسبتهم
الى الجهل بمعرفة الله تعالى وصفاته فيكون الواصل منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو
بالاستدلال ولم ينقل المناظرة منهم في ذلك لاتفاقهم على المطالب الحقة وصحة مقاصدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك بخلاف

بخلاف مسائل الفروع لتفاوت الظنون وهي اجتهادية متفاوتة وانما لم ينكر النبي عليه السلام والصحابة ومن بعدهم
على العوام ترك النظر لحصول المعرفة الواجبة لهم وهي المعرفة المستندة الى الدليل وعن الخامس ان اعتقاد المقلد
ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقده عن نظر لاستحالة الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور
مع زيادة اخرى وهو احتمال كون المقلد فيما يخبر المقلد به بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه
نظره وعن السادس ان المطلوب من الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع لان المطلوب
فيها الظن وهو الجواب عن السابع **الفصل الثالث** في التعادل وفيه بحثان الاول في جوازه الاجماع على انه لا يجوز تعادل
الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في شيئين
لزم حصول مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنع الكرخي
واحمد بن حنبل وجوزه الباقون ثم اختلفوا فعن ابي علي وابي هاشم حكمه [illegible] فقال الباقلاني والقاضي ابو بكر ان
حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء انهما يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعارض الامارتين قد يقع في حكمين
متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين متنافيين
والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين فانه جائز
مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا
لنا على جواز الاول ان الوجدان دال عليه اذ لا يمتنع ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق
لا يتميز احدهما عن الاخر بما ينفي ذلك ولنا على جواز الثاني قوله عليه السلام في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة فمن ملك مائتين تخير في اخراج ايهما شاء لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية لاحدهما والمصلي في الكعبة
في استقبال اي الجهات شاء والولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا لماتا ولو صرفه
الى واحد منهما عاش وهلك الاخر فانه يخير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب
احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا من الاخر واما عدم وقوع الاول شرعا فلانه لو تعادلت امارتان
على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال والا لزم اباحة الفعل وحظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال
او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما كانا تنافى نفيهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على
الحكيم تعالى او يعمل باحدهما دون الاخرى فاما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي
او لا على التعيين وهو يقتضي العمل بامارة الاباحة لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل
وذلك ترجيح لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه اعترض بمنع وجوب الاول لجواز
الاخذ باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او اخذا بالاقل فان قلت لم لا يجوز اقتضاء التعادل التخيير
ليس ذلك اباحة لجواز ان يقول المفتي استخير كالاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن متى اخذ بامارة
الاباحة فقد ابحت له الفعل واذا افتيت بامارة الحظر فقد حرمته عليك وليس هذا اذنا في الفعل والترك
مطلقا بل هو اباحة وحظر بحالين [illegible] كالمسافر المخير في التمام والتقصير في احد الاماكن ان شاء صلى اربعا
فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما بشرط قصد الترخص وكذا من عليه درهمان
اذا قال له المالك تصدقت عليك بدرهم ان قبلت وان ابيت فالاثنين اخذتهما منك من الدين الواجب فان
شاء قبل الصدقة ودفع درهما وان شاء دفع الدرهمين عن الواجب وكذا هنا اذا سمع المكلف قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين حرم عليه الجمع بين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم كما قال بعض الصحابة احلتهما اية وحرمتهما اية الثالث سلمنا لكن هذه الدلالة تتم عند تعارض امارة الحظر
والاباحة ولا تتم عند تعارض امارة الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح فدليلكم على امتناع

رتان

التعادل غير متناول لكل الصور الرابع سلمنا ان القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعبث غير لازم لجواز
ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا نطلع عليها الخامس التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك
في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا انتفى العبث من التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا
السادس يشكل ما ذكرتم بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالحظر واستويا عند المستفتي فانهما
بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب عن الاول ان جاز الترجيح بالاحوط او بالاخف خرج عن فرض التعادل
وانه يبطل كلامكم وعن الثاني انما يكون التخيير اباحة لان الحظر هو الذي منع من فعله والمباح هو
هو الذي لا يمنع منه واذا حصل الاذن في الفعل لا يقع الحرج فلا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة قولنا الفعل محظور
بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة
ان قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحرج عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون
ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم يرفع الحرج كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على
ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد وقامت امارة الحظر على
الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره
وعلى تقدير ما ذكروه تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة
بحرمة الفعل كان معناه ان امارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة
قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين غير متواردتين
على شيء واحد وكلامنا في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان عنيتم بالتخيير
باحدى الامارتين اعتقاد رجحانها فهو باطل لانها اذا لم يكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض
الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان في هذه الصورة فيمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به
العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما بحيث يتصل بالفعل لا محالة كان الفعل في ذلك الوقت
الواجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يمتنع وقوعه ومنعا عن
وقوع ما يجب وقوعه وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو ان له الرجوع
عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وكذا
بين امارتي الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو
حصلت الاباحة كان ذلك قولا بسقوطهما معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل البتة وعن الرابع ان المقصود من
وضع الامارة التوصل بها الى المدلول فاذا كان في ذاته بحيث يمتنع التوصل به الى الحكم كان خاليا من المقصود الاصلي
فهو معنى العبث وهذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان الرجحان ليس منتفيا في نفس الامر فلم يكن وضعه
عبثا غير ان قصرنا في النظر لم ننتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس الامر كان الوضع عبثا واما وقوع ذلك في
فلما تقدم من الصور واحتج المانع من التخيير بان امارات وجوب كل من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا
يسوغ الاخلال به والتخيير بينه وبين ضده يقتضي تسويغ الاخلال به فالتخيير يخالف مقتضى الامارتين والجواب
امارة وجوب الفعل تقتضي وجوبه فقط والمنع من الاخلال به على كل حال موقوف على عدم الدلالة على قيام غيره
مقامه فمع لا يكون التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين وفيه نظر لان مقتضى الوجوب المنع من التخيير **تذنيب** التعادل
ان وقع للانسان في عمل نفسه تخير والمفتي يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزمه في حق نفسه والحاكم يتعين
لانه نصب لقطع التنازع فتخيير الخصمين يفتح باب المخاصمة لان كلا منهما يختار ما الاوفق له بخلاف المفتي ولا
يمتنع عقلا ان ينقض الحاكم بحكم على احدى الامارتين في قضية ثم يقضي بالاخرى في غيرها الا ان يمنع منه مانع

منه مانع شرعي كما روي انه عليه السلام قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وما روي عن عمر انه قضى في مسئلة
بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي ويحتمل ان لا يكون ذلك لتعادل الامارتين بل لانه ظن في الاول قوة
امارة وفي الثاني قوة الاخرى **البحث الثاني** في نقل اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد قولان في مسئلة واحدة
فاما ان يكون في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي اخر بتحليله او في موضع واحد والاول ان علم التاريخ
كان الثاني رجوعا عن الاول ظاهرا وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع عن واحد منهما بعينه للجهل
به بل يحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه وان كان الثاني بان يقول في موضع واحد في المسئلة قولان فان
عقب بما يشعر بتقوية احدهما كان ذلك هو المراد لان قول المجتهد ليس الا ما ترجح عنده وان لم يعقب قال بعض الناس
انه يقتضي التخيير وهو باطل لما تقدم ولا نرجح ان يكون له في المسئلة قول واحد هو التخيير لا قولان بل الوجه ان ذلك
على توقفه في المسئلة ولم يظهر له وجه رجحان والمتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول فضلا عن القولين اما اذا لم يعرف
قوله في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فالظاهر انه ان لم يكن بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب كان قوله في
احدى المسئلتين هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق لم يحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يذهب الى
الفرق اذا عرفت هذا فقد وجد للشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره من الفقهاء اقوال مختلفة في مسئلة واحدة و
يحتمل على وجوه الاول ان يكون قد ذكر في كتبه الفقهية شيئا وفي الخلافية غيره وينقلها المتاخرون ويجعلونها قولين
ويكون المتاخر ناسخا وهو يدل على قوة دينه وشدة طلبه الحق لعل اشتغاله بالطلب في كل وقت وانه متى اهتدى الى
من امور الدين اظهره ولم يتعصب لما قاله اولا بل رجع عنه الثاني ان يكون الموضع قد ذكر في كتاب واحد قولين
على الترجيح كقوله عقيب ذكر القولين وهذا اولى او اشبه بالحق او به اقول او يفرع على احدهما ويترك التفريع على الاخر
وهو يدل على ان الذي فرع عليه اقوى عنده الثالث ان يذكر في المسئلة قولان ولا يبين الترجيح ويحتمل وجوها الاول
ان يكون لبعض الناس وبذكرهما التنبيه على ماخذهما وايضاح القول فيما لكل منهما وعليهما ولانه لو لم يذكرهما لقطع
باحدهما اتقد بقوى احدهما عند بعض الناظرين ولا يمكنه القول به لظنه انه قول حادث خارق للاجماع فاذا نقل عرف انه لم
يخرق الاجماع الثاني لعل المراد احتمال القولين يمكن ان يقول بهما قائل لقوتهما وبطلان ما عداهما والتخيير بينهما غير ممكن الا
في التحقيق فلهذا افردا بالذكر دون سائر الوجوه الممكنة وكما قيل الخمر مسكر وهو في الدن والسكين قاطع وهو [illegible]
ارادة الصلاحية كذا هنا واعلم ان الاختلاف في امكان اعتقاد الوجوب والتحريم والنفي والاثبات معا في مسئلتين مختلفتين
كوجوب الصلوة وتحريم الزنا وفي امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تضاد بينها في شيء واحد كالتحريم و
الحد ونحوه وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالطهر والحيض وفعلين غير متضادين كخصال
الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل الجمع ففيه الخلاف **الفصل الثالث** في الترجيح وفيه مطالب
المطلب الاول في مقدمة ترجيحية مباحث الاول في ماهية الترجيح تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح
الاضعف انما قلنا احد الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل منهما لانه لا يصح
الطريق على ما ليس بطريق وقلنا انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به
واهمال الاخر فقلنا اقتران احد الصالحين احترازا عما ليس بصالح للدلالة واحدهما صالح دون الاخر فان الترجيح انما يتحقق
مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية لهما او لاحدهما وقولنا المتعارضان لخروج الصالحان اللذان ليسا
بمتعارضين فان الترجيح يطلب عند التعارض لا عند عدمه وهو عام في المتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة
في اصل القياس والمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب
العمل باحدهما واهمال الاخر احترازا عما اختص به احد الدليلين عن الاخر من الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل له في
التقوية والترجيح **البحث الثاني** في جوازه المعقول على وجوب العمل بالراجح من الطريقين دليل جواز الترجيح وانكره

لنا وجوه الأول الاجماع على العمل بالترجيح [illegible] الراجح من الدليلين فانهم قدموا خبر التقاء الختانين على خبر [illegible]
لا يحلفه وكان يحلف غيره من الرواة وقوى [illegible] هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر [illegible] من اصبح جنبا فلا صوم له
على خبر [illegible] ان النبي عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم وقوى علي عليه السلام خبر ابي بكر فكان لا يحلفه وكان يحلف غيره من الرواة وقوى خبر
ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري الثاني اذا تعارض الظنان ثم ترجح احدهما تعين العمل بالراجح [illegible]
شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيح [illegible] الترجيح
على الراجح الرابع تقرير النبي عليه السلام معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض احتج المنكر بوجهين
الاول ايات قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر
حصل فيه الاعتبار الثاني لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم
الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة [illegible] ترجيح الاكثر على الظاهر موجود هنا والجواب ان ما ذكرناه دليل
قطعي وما ذكره ظني فلا يعارضه على ان غاية الاية دلالتها على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب
العمل بالراجح والخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح
لا يكون ظاهرا [illegible] فلا يكون ظاهرا [illegible] الترجيح في باب الشهادة بل [illegible]
قوله الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة [illegible] اعتبار الترجيح في تعارض الادلة
دون الشهادة البحث الثالث في محل الترجيح [illegible] في الادلة اليقينية لوجوه الاول الدليل اليقيني انما يحصل لو كانت مقدماته
ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة [illegible]
اربعة الاول العلم الضروري بحقية تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة [illegible] الثاني العلم الضروري بصحة تركيبها الثالث
العلم الضروري بلزوم النتيجة منها الرابع العلم الضروري بان ما لزم من الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وهذه
العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات واذا استحال ثبوتها انتفى التعارض
الترجيح هو التقوية واليقين لا يقبل التقوية لان [illegible] احتمال النقيض ولو على وجه ما كان ظنا لا علما وان لم يقارنه لم
يقبل التقوية [illegible] الثالث الترجيح انما يكون بين متعارضين وهو غير متصور في القطعي لان
المعارض له لا يجوز ان يكون قطعيا والا كان العمل بهما جمعا بين النقيضين وتركهما رفعا للنقيضين والعمل باحدهما دون الاخر
ترجيحا من غير مرجح ولا ان يكون ظنيا لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف والدليل القاطع لا
[illegible] بالدليل صحيح فان محل الترجيح الطرق الظنية تنبيه المشهور ان العقليات لا يجري فيها الترجيح وفيه تفصيل فان العلم
ان [illegible] بالاعتقاد الجازم الحاصل من تقليد امكن تطرق التقوية اليه فيجري فيها الترجيح البحث الرابع في الترجيح بكثرة
الادلة اعلم ان الترجيح في الادلة يحصل بالكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اقوى من الحكم الذي دل عليه
ما دلالته اقل وبه قال الشافعي خلافا لبعضهم حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة
الرواة لنا وجهان الاول الظن التابع للامارة يقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين واجب بيان الصغرى
من وجوه [illegible] كثرة الرواة تنتهي الى حصول العلم [illegible] المقاربة الى ذلك [illegible] اقوى الثاني
قول كل واحد يفيد قدرا من الظن [illegible] الاجماع يستحيل حصول القدر [illegible] مع اجتماع المؤثرات على
اثر واحد [illegible] الثالث احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وتطرق الغلط
الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يحترز من كذب يطلع
عليه غيره اكثر من احترازه من كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احترازه [illegible] اكثر كان الظن اقوى الخامس انا
فرضنا تعارض دليلين متساويين في القوة ثم اعتضد احدهما باخر [illegible] احدهما فالمجموع زائد على ذلك الواحد
لان مجموعهما اعظم من كل واحد فيكون [illegible] لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم السادس اجماع الصحابة على ان الظن

الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في المسألة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى
حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان كثرة الرواة تورث قوة الظن لما كان كذلك [illegible] ان الظن الاقوى [illegible]
به الاجماع على جواز الترجيح لقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا حاصل الترجيح بكثرة الادلة الا
ان ترجيح القوة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح الكثرة بخلافه لحصول الزيادة والمزيد عليه في
محلات بالضرورة السابع مخالفة الدليل على خلاف الاصل فاذا تعددت الادلة في طرف واتحدت في الاخر كانت المخالفة
في الاول اشد محذورا منها في الثاني [illegible] في قدر وتختص احدهما بزيادة منتفية من الاخر فلولا الترجيح
لزم ارتكاب المفسدة الزائدة من غير موجب وهو محال احتجوا بوجوه الاول قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر [illegible]
على ان المعتبر اصل الظهور وان الزائد عليه [illegible] الترجيح بقوة الدليل [illegible] الزيادة مع المزيد عليه
[illegible] عند اجتماعها في محل [illegible] بكثرة الادلة فان المحل في الزيادة والمزيد عليه لما تعدد ضعفت
القوة فلم يحصل [illegible] الثاني القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دال على عدم الترجيح فيهما بالكثرة [illegible]
القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة كثيرة فانه يترجح على الجميع [illegible] ان الترجيح لا يحصل بكثرة [illegible]
والجواب عن الاول [illegible] في الترجيح بالقوة فيلزمه الترجيح بالكثرة لجامع قوة الظن [illegible] والعمل في الكثرة [illegible]
[illegible] القوة لكن بمجموع الزيادة مع المزيد عليه [illegible] في قوة الظن [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] الظن فاذا تناهى [illegible] قوة الظن ثم [illegible] الظن [illegible] الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الذي
الذي ذكروه غير قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان لمانع ان يمنع استناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل [illegible]
الاجتماع [illegible] في شيء واحد بل قول الواحد [illegible] وهكذا حتى حصل العلم وعن الثاني بالمنع
من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية و[illegible] ذهبوا الى حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق الباقون
بان مقتضى الدليل منع كون الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق الخطا وجعل قول شخص نافذا في اخر مثله الا
ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالنقض فلو
اثر كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة فانه لو اقام الشهادة في الطرفين على السواء كان لكل واحد منهما طلب الامهال
لتلافي بعدد اكثر فاذا امهل واقام [illegible] كان للاخر ذلك ايضا فلا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار
الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور ايضا بان يضبط المدة كما ضبط المدة في [illegible]
بالقبض واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء وعن الثالث [illegible] ان القياسات ان كانت
[illegible] لعدم مغايرة تلك الاقيسة لما عرفت من [illegible] تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
ان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب ان شرط العمل بالقياس عدم [illegible] في الكتاب
والسنة كما دل عليه حديث معاذ وخبر الواحد من السنة فهو مقدم على الاقيسة الكثيرة البحث الخامس في الجمع بين الادلة
اذا تعارض دليلان لم يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا فلا تعارض بل لا بد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض
الوجوه او ابطالهما معا من كل وجه او بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل بالكل
وابطال الاخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل [illegible] الاصلية فاذا عمل بكل منهما
من وجه دون اخر فقد ترك العمل بالدلالة التبعية [illegible] واذا عمل باحدهما دون الثاني فقد ترك العمل بالدلالة [illegible]
والاول اولى [illegible] العمل بكل منهما من وجه دون وجه [illegible] العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني فقد ترك العمل بالدلالة
الاصلية وفيه نظر لان العمل بكل منهما من وجه دون وجه عمل بالدلالة التبعية وابطال للاصلية من الدليلين والعمل باحدهما
دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتبعية في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على
العمل بالتابعين وابطال الاصليين اذا تقرر هذا فنقول العمل بكل منهما من وجه على اقسام ثلاثة الاول الاشتراك والتوزيع

ان كان محل التعارض يقبل ذلك الثاني ان يقتضي كل واحد منهما احكاما فيعمل بكل منهما في حق بعض الاحكام الثالث
ان العامان المتعارضان يعمل بكل منهما في بعض الصور كقوله عليه السلام الا انبئكم بخير الشهود قيل نعم يا رسول الله قال الذي يشهد قبل
ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حقوق الله تعالى والثاني على حقوق الادميين
البحث السادس في تقسيم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا عامين على الاطلاق او خاصين او
يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه فالاقسام اربعة وعلى هذه
التقادير الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او بالتفريق وعلى التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او
المتاخر او لا يكون واحد منها معلوما فالاول ان يكونا عامين فان كانا معلومين فان علم التاريخ وكان الحكم قابلا
للنسخ كان المتاخر ناسخا سواء القران والسنة [illegible] والشافعي وان منع من نسخ القران [illegible] ومن
[illegible] ذلك بحيث لو وقع لكان المتاخر ناسخا لكنه ينفي الوقوع لا الجواز وان لم يقبل المحل النسخ تساقطا ووجب
الرجوع الى غيرهما ولو تقارنا فان امكن التخيير بينهما تعين لانه لما امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يترجح احدهما بقوة الاسناد
لما ثبت من ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا بما يرجع الى الحكم بان يكون مثلا احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لاستلزامه
طرح المعلوم بالكلية وان جهل التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما الا انه [illegible] كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا
اولوية فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالمتاخر ناسخ وان تقارنا او جهل التاريخ [illegible] الى الترجيح فيعمل بالاقوى
وان تساويا وجب التخيير [illegible] وان جهل التاريخ [illegible] احدهما فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والاخر
مظنونا فان كان المعلوم متاخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان بالعكس لم يكن المتاخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ بالمظنون وان
جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متاخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم يكن منسوخا وان تقارنا كان المعلوم راجحا
فيتعين العمل به على كل تقدير الثاني ان يكونا خاصين وتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين الثالث ان يكون كل منهما عاما
وخاصا باعتبارين كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام
في الصلوة خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين [illegible] كان المتاخر ناسخا للمتقدم عند من قال
العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فان كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم
فالعام من وجه اولى [illegible] النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم [illegible] الثاني الاول [illegible]
المعلوم والمظنون اما من بنى العام المتاخر على الخاص المتقدم واخرج بالخاص المتاخر بعض ما دخل تحت العام المتقدم [illegible]
لمذهبه عدم النسخ في شيء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يتخلص كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم
ما دخل تحت المتاخر وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه حظرا او
مثبتا لحكم شرعي لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد [illegible] ترجيح احدهما [illegible] طرح المرجوح [illegible] لو تعارضا من كل وجه
وان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمنه من الحكم فان [illegible] ترجيح
فالتخيير وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم لكونه معلوما وان يترجح المظنون عليه بما يتضمنه من الحكم
كالحظر والشرعي حتى يحصل التعارض في الحكم القسم الرابع ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان اتفقا على القطع او الظن [illegible]
الخاص كان ناسخا للعام المتقدم في قدر الخاص وان تاخر العام كان ناسخا للخاص المتقدم عند ابي حنيفة [illegible]
وعند الشافعي يبنى العام على الخاص متى تقدم وان وردا معا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني
العام على الخاص وعند الحنفية التوقف وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا قدم المعلوم على المظنون اجماعا الا اذا كان
المعلوم عاما والمظنون خاصا وهما [illegible] تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم المطلب الثاني في وجوه الترجيح
قد عرفت فيما تقدم ان التعارض انما يقع في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام او من بعض الوجوه كالايات العامة

والعامة واخبار الاحاد الخاصة فان الاول وان كان قطعيا في متنه الا ان دلالته على موارده ظنية والثاني بالعكس اذا ثبت
هذا فقد يقع التعارض بين الكتاب العزيز والسنة المتواترة وبين غيرهما من الادلة الظنية ولما كانت انواع الادلة
هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس عند بعضهم والاستدلال عند اخرين وجب النظر في الترجيح بينها [illegible]
الاول في الترجيح بين الادلة النقلية وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة فاعلم ان الادلة النقلية لما اشتملت على نقل
السند ومنقول هو المتن ومنقول عنه وكان الغائب الى السند منها ما يعود الى الراوي ومنها ما يعود الى نفس الرواية
فمنها ما يعود الى المروي اما ان يعود الى لفظه او الى تركيبه وجب النظر في ذلك كله البحث الاول في الترجيح الحاصل بسبب
الراوي اعلم ان الترجيح لاحد الخبرين على الاخر بالنظر الى الراوي اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقعة بالكثرة
فمن وجهين الاول ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر فيكون ارجح خلافا للكرخي لان الظن الحاصل [illegible]
من الاخبار لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتماله ووقوعه في العدد الاقل ولان خبر كل واحد يفيد
الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد ولهذا لما كان الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة
اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي عليه السلام اعطى الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة الثاني ان يكون
احد الخبرين اعلى اسنادا فانه يرجح على الاخر لانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل ومهما كان ذلك
كان احتمال الصحة اكثر [illegible] بعلو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندرته وفيه نظر فان
احتمال الغلط والخطا في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساوت الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر فلا واما الواقعة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او في [illegible] الرواية او
كيفية الرواية اما الحاصلة بالعلم فمن وجوه الاول رواية الفقيه راجحة على رواية غيره مطلقا عند قوم وهو الحق لان الفقيه يميز
ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسببه [illegible]
فيطلع على سبب يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يعرف الجائز من غيره فينقل ما سمعه وربما كان ذلك النقل
سببا للضلال وقال اخرون هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما اللفظ فلا والحق ما تقدم الثاني رواية [illegible]
راجحة على رواية الفقيه لان احترازه من الغلط اكثر فالظن الحاصل بخبره اقوى الثالث العالم بالعربية ارجح رواية من غيره
لتمكنه من التحفظ عن مواقع الزلل [illegible] على ما لا يقدر غيره عليه وقيل بل غيره ارجح لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته
فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وفيه نظر فان معرفته تقتضي اختلاف دلالات الالفاظ
باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغيرها [illegible] الى التحقيق [illegible] اكثر من الجاهل بالفرق بين
المختلفة بسبب تغير الاعراب الرابع رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لان ظن احترازه اقوى الخامس ان يكون
احدهما صاحب الواقعة فيترجح روايته على رواية الاخر كما روت ميمونة قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن
حلالان فانها مقدمة على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها
بحال [illegible] السادس ان يكون احدهما مباشرا والاخر غير مباشر فالمباشر اولى لانه اعرف بما روى كرواية
ابي رافع ان النبي عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال فانه رجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها
عن رسول الله صلى الله عليه وآله فكان اعرف بالقضية ولهذا رجحنا حديث عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين على رواية
غيرها عن النبي عليه السلام انما الماء من الماء لانها [illegible] مباشرة وكانت اشد مطابقة [illegible] السابع [illegible] مشافهة ارجح
من رواية من غيره كرواية القسم بن محمد عن [illegible] عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها راجحة على رواية [illegible]
[illegible] كان حرا لان القاسم [illegible] بخلاف الاسود فانه سمع من وراء الحجاب الثامن ان يكون احدهما اقرب الى
النبي عليه السلام عند سماعه كرواية ابن عمر عن النبي عليه السلام انه افرد وكان [illegible] فانه ترجح رواية [illegible]
على رواية غيره ليفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر فيقوى الظن بخبر الاول على الظن بخبر الثاني [illegible]

للعقل واكثر حاجة على رواية غيره لتيقظ الاول لما يحدثه اكثر يرجح من رواية غيره الحادي عشر من طريقة
اقوى ارجح رواية اذا روى ما يقل البلوى فيه كما لو روى انه شاهد نبيا وقت الظهر بالبصرة وروى الاخر
انه راه في ذلك اليوم ببغداد فالاول ارجح لان تطرق الاشتباه الى الثاني اكثر واما الى صلته بالراوي
من وجوه الاول رواية الاعدل ارجح من رواية العدل لان الظن بقول الاول اقوى الثاني رواية من عرفت
عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته الثالث رواية من عرفت عدالته بالاختبار
اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية لامكان غلط المزكي وخطائه الرابع رواية من زكاه كثير اولى من
رواية من زكاه قليل الخامس رواية من عرفت عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم
على التطلع عليها اولى من عدالة من عرفت بتزكية من ليس كذلك السادس رواية من عرفت عدالته بتزكية الا
الا زهد اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الزاهد السابع رواية من ذكر المزكي سبب عدالته ارجح
من رواية من اطلق المزكي العدالة الثامن رواية من استندت تزكيته الى عمل المزكي بخبره اولى من رواية من ثبتت
تزكيته الى الحاكم بشهادته التاسع رواية العمل بخبره المتبرع ارجح من رواية العدل المتبرع وان لم يوجب
كذا واما الحاصل بسبب الذكاء فوجوه الاول رواية زائد الضبط الاقل نسيانا ارجح من رواية من ينقصه الثاني لو كان احدهما
اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قلة الضبط ولا كثرة النسيان ما يغير جهة
قيل يتعارضان ويحتمل ترجيح الاول الثالث ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عليه السلام فانه ارجح من غيره الخبر
فعل الرسول عليه السلام الرابع الجازم بالرواية اولى من الظان الخامس ما علم سلامة العقل من الاختلال ارجح رواية من
يعتوره اختلاط العقل اذا لم يعرف انه ادى الخبر حال سلامة العقل او حال الاختلال السادس رواية حافظ الحديث ارجح
رواية المعول على المكتوب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل العكس السابع رواية ذاكر الحديث راجحة على رواية المستند الى الخط واما
الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة ومن غيرهم ارجح من غيره في طبقته لان دينه كما يمنعه من الكذب
الكذب كذا علو منصبه يمنعه ايضا منه ولهذا كان عليه السلام يحلف بعض الرواة دون ابي بكر الثاني غير المدلس ارجح من المدلس
الثالث صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد الرابع رواية معروف النسب راجحة على رواية المجهول
الخامس رواية غير الملتبس برجال ضعفاء ارجح من رواية من يلتبس اسمه باسم رجال ضعفاء مع صعوبة التمييز بينهم واما
واما الترجيح المستفاد الى زمان الرواية فامور الاول رواية البالغ في جميع زمان الرواية ارجح من رواية الصبي في بعض
او كان في رواية البالغ في الاخر الثاني رواية البالغ وقت التحمل والرواية ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر اذا
لم يعلم الحالة بالبلوغ الثالث من اشتهر عنه احتمال حديث او حديثين ارجح من رواية من يحتمل فيها الوجهان واما الترجيح
العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احدهما انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عليه السلام فالمتفق
على رفعه ارجح الثاني الخبر المنسوب الى الرسول عليه السلام قولا لا المنسوب اليه اجتهادا بان يروي انه وقع ذلك في مجلس
الرسول عليه السلام فلم ينكر عليه فالاول اولى لقلة الاحتمال فيه وعدم الخلاف فيه الثالث المقترن بالسبب بان يذكر الراوي
سبب نزول ذلك الحكم ارجح من المجرد منه لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الثاني الرابع الخبر المنقول
بلفظه ارجح من المنقول معناه خاصة وعلى ما يحتمل انه نقل معناه للاجماع على جواز الاول والخلاف في الثاني ولان
تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف الخامس المتضمن بحيث سابق ارجح من غيره السادس لو انكر الراوي
الاصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لم يكن كذلك لما تقدم تفصيل القول فيه السابع المسند ارجح من المرسل
ان قلنا بالمرسل على المذهب الحق وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار يتساويان لنا ان المرسل
عدالته معلومة لرجل واحد وهو الراوي عنه والمسند عدالته معلومة لكل احد لكن كل احد يمكنه البحث عنه وعن سبب
جرحه وعدالته معلوم رجحان رواية من جهلت عدالته عند الجميع على رواية من اختصت المعرفة بعدالته برجل واحد

واحدها ان العدالة من الامور الباطنة فقد يخفى على شخص واحد ويبعد خفاؤها عن الاكثر فيرجح بين الاول
الثقة لا يسند القول الى الرسول عليه السلام ويشهد به الا مع القطع والجزم او مقاربته بان الرسول عليه السلام قال ذلك بخلاف ما
اذا اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية بان فلانا زعم ان الرسول عليه السلام قال ذلك
فكان الاول اولى الثاني قال الحسن البصري اذا اجتمع اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديث تركتهم وقلت قال
رسول الله فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق والجواب عن الاول ان قول الراوي قال
رسول الله انما يقتضي ظاهره الجزم بمضمون خبر الواحد وهو جهل غير جائز فلا يمكن اجراؤه على ظاهره فيحمل على انه
اظن ان رسول الله قال ذلك او سمعته يحدث فكان الاسناد المشتمل على ذكر الراوي اولى لمعرفة عدالته وكذلك
هو جواب الثاني واعلم ان رجحان المرسل على المسند انما يصح لو قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لو قال
عن رسول الله فلا ترجيح لانه في معنى قوله روي عن رسول الله الثالث لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل
دون الاخر والاخر لا يعرف منه ذلك فالاول ارجح وهذا مختص بالاخبار المرسلة وقد رجح قوم بالحرية والذكورة
قياسا على الشهادة ولا باس به البحث الثاني في الترجيح المستند الى حال ورود الخبر وهو من وجوه الاول اذا كان احد
الخبرين او الايتين مدنيا والاخر مكيا قدم المدني لان غالب المكي وقع قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن
المدني قليل والقليل يلحق بالكثير ويكون العمل على المدني لظن تاخره فيكون ناسخا الثاني الوارد بعد علو الرسول عليه السلام
وشدة شوكته وعلو شانه راجح على الخبر الذي لا يكون كذلك لتاخر الاول فيكون العمل عليه لان علو شانه كان في اخر
عمره فيتضمن الخبر الوارد بعد علو شانه ما يقتضي تاخره عن الاول وفصل اخرون فقالوا ان دل الاول على علو الشان والثاني
على الضعف كان الاول مقدما اما ان لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف فلا يجب تقديم الاول عليه وفيه نظر لان
الاول معلوم انه اخر وقته والثاني مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المظنون الثالث ان يكون راوي احدهما متاخر
الاسلام ويعلم ان سماعه حصل بعد اسلامه ولم يعلم ذلك في الاخر متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا وقيل اذا كان المتقدم
موجودا مع المتاخر لم يمتنع تاخر روايته عن رواية المتاخر وهو حسن اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علم ان الاكثر
روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب الرابع ان يحصل اسلام الراويين معا
كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لظهور
تاخره وفيه نظر لامكان تاخر المطلق نعم لو كان المؤرخ في اخر ايامه عليه السلام كان اولى من المطلق لظن تاخر الاول السادس لو كان
احدهما مؤرخا بوقت متقدم والاخر مطلقا فالمطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر السابع اذا روى حديثان كان الرسول عليه السلام يغلظ
فيهما زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خففت فيهما نوع تخفيف قيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره وضعيف بانهم
كان يغلظ اخر امره عند علو شانه فيظن تاخره الثامن العموم الوارد ابتداء ارجح من العموم الوارد على السبب لتحقق الخلاف
في ان الثاني هل هو مقصور على سببه او لا وهو وان كان ضعيفا الا انه مرجح وهذه الوجوه ضعيفة في الترجيح البحث الثالث
فيما يرجع الى اللفظ وهو على وجوه الاول الفصيح راجح على الركيك لانه عليه السلام كان افصح العرب ومن العلماء من رجح الركيك لانه عليه السلام
لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من قبل وحمل الركيك على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح راجح عليه اجماعا
الثاني قال بعضهم الافصح مقدم على الفصيح وليس بجيد لانه عليه السلام كان يتكلم بهما معا وكذا وجد في القران العربي الثالث الخاص
مقدم على العام وقد تقدم الرابع قيل الحقيقة مقدمة على المجاز لان دلالتها اظهر فاذا اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز
قدم الاول وهو ضعيف لان المجاز الراجح اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اكثر دلالة من
الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى دلالة من قولنا سخي الخامس ان يكونا حقيقيين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او
لكون ناقله اقوى واتقى من غيره او لغير ذلك والترجيحات العائدة الى الراوي اتية هنا السادس ان يكون وضع احدهما
سماه مجمعا عليه ووضع الاخر مختلف فيه فالاول ارجح السابع المستغني عن الاضمار ارجح من المفتقر اليه وفيه نظر لانه عليه السلام

الخامس المؤرخ مقدم على المطلق صح

شكل بهما معا الثامن الدال على المقصود منه بالوضع الشرعي والعرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان يقال
حمل اللفظ الذي صار شرعيا في معناه الشرعي او العرفي على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ ح اما الذي ليس
كذلك مثل ان يكون لفظين احدهما بوضعه الشرعي على حكمه ولفظ اخر يدل بوضعه اللغوي على حكمه والعرف للشرع في هذا المعنى
فانه لا يترجح الاول عليه لان دلالة اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا عرفيا شرعيا والاول شرعي لا غير والتعويل على
الاصل فلا ترجيح ح التاسع اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح من مقابله العاشر اذا تعارض مجازان ولا يمكن العمل باحدهما
الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان اقل مجازا وما اقله اكثر مخالفة للاصل الحادي عشر ما لم يدخله التخصيص ارجح مما دخله
تصريح الثاني عشر مجازا لا خلافا الاول لما قاس في تمام مسماه الثالث عشر الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل من وجه واحد لان
الظن الحاصل منه اقوى ... الرابع عشر ... الحكم اذا اقترن بالعلة كان ذلك
المقرب منها ومن هذا الباب ان يقترن احدهما بالمعنى المناسب والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فان الاول اولى والرابع عشر
ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل اخر والاخر ليس كذلك تقديم الاول في التشبيه والتشبيه معا لان اعتبار محل
اشارة الى وجود علة جامعة بين المحلين ... ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل بحل ... في الشبيه على قوله عليه السلام
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ... الخامس عشر المؤكد ارجح من غيره كقوله
عليه السلام لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا السادس عشر ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع
ذكر المقتضي لضده كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لان اللفظ على ترجيح
مدلوله ... السابع عشر المقترن بتهديد
مقدم على غيره كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا ما كثر فيه التهديد ... الثامن عشر
الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة ارجح مما يقتضيه بواسطة ... ما اذا قام الدليل فالمعترض اذا اقام الدليل على النفي في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع بقول القائل
ارجح لان قيد واسطة ودليل المعترض بواسطة فالاول ارجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا
التاسع عشر المنطوق مقدم على المفهوم ان قلنا بانه حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم العشرون ترجيح المجاز على
المجاز الاخر لشهرته او قربه ... الحادي والعشرون المجاز ارجح على الاشتراك ... الثاني والعشرون الحقيقة المشهورة ارجح من غيرها الثالث والعشرون اذا كان احد الخبرين قد اشتمل على لفظ مشترك
في المعنى والشارع استعمله في احد المعنيين والاخر قد اشتمل على لفظ قد وضعه الشارع لمعنى من غير وضع اهل اللغة له فالاول
راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا منفردا واستعمل في اللغة لمعنى وفي الشرع لاخر
فان المعهود من الشرع انما اطلق اللفظ فانما يريد معناه الذي وضعه هو له الرابع والعشرون اذا تعارض تنبيهان
الا ان العمل باحدهما يقتضي او يلزم صدق المتكلم والاخر يقتضي وقوع الملفوظ شرعا فالاول ارجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان بخلاف مخالفة الشرع الخامس والعشرون اذا
... الا ان احدهما لو لم يكن المذكور علة الحكم لكان ذكره عبثا فيرجح على الاخر ... الحكم
السادس والعشرون ان يدل احدهما على المفهوم الا ان احدهما يدل من حيث مفهوم الموافقة والاخر مفهوم
المخالفة فالاول ارجح للاجماع عليه ... الثاني ... خبر مفهوم الموافقة التاكيد ... مفهوم المخالفة
شرع الحكم ابتداء وهو اولى من التاكيد السابع والعشرون الدال بحسب الاقتضاء راجح على الدال على الحكم بالاشارة لترجيحها
مقصد المتكلم بخلاف الثاني الثامن والعشرون دلالة الاقتضاء ارجح من دلالة الايماء لتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ
عليه بخلاف الثاني التاسع والعشرون دلالة الاقتضاء اولى من دلالة المفهوم للاجماع على الاول وللخلاف في الثاني
الا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني الثلاثين

والثلاثين اذا كان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية ونحوها فالاول اولى لان الشرط
كالعلة والعلة اولى من غيرها الثاني والثلاثين الجمع المفيد للعموم ومن ما اولى دلالة على العموم من المعرف بلام الجنس
عليه للاتفاق بين القائلين بالعموم في الاول دون الثاني الثالث والثلاثين ان يكون احدهما اجماعا والاخر نصا فالاول
اولى لامن من النسخ في الاول بخلاف الثاني الرابع والثلاثين الاجماع راجح على غيره من الادلة البحث الرابع في الترجيح
العائد الى الحكم وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا عنه اختلفوا فالاكثر رجح
الناقل وقال بعضهم بل المقرر اولى والحق الاول لوجهين الاول ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم
بالعقل وكان اعتباره اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا
المقرر متاخرا كثر النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى اعترض على الاول لو جعلنا النفي
متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته وعلى الثاني ان
ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما يفيده بشرط عدم دليل السمع فاذا وجدنا ... دليل
العقل فلا يكون الدليل السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون منتفيا لانتهائه فلا يكون ذلك مخالفا للاصل والنسخ ... انا
لو جعلنا النفي متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف
الاخر بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته ان فائدة التاسيس اقوى
من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا النفي متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا
حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا النفي واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم
بتاخره اولى تنبيه قال الاصولي لقضاة العمل بالناقل كما ذهب اليه الجمهور او بالمنفي كما ذهب اليه الاخرون ليس منه
الترجيح الثالث لو كان العمل بالناقل لوجهين الاول انا نعمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب الترجيح الثاني
لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالاخر اولا لان حكم كل خبرين ترجح احدهما على الاخر ومعلوم انه لولا الناقل لكنا
عاملين بموجب الخبر الاخر لدلالة العقل لا الخبر واعترض على الاول بان النسخ يلزم لو جعلنا تاخر الناقل لكنا لا نقطع بذلك
بل نقول الظاهر تاخره مع جواز خلافه فهو ح داخل في باب الاولى وهذا ترجيح وعلى الثاني بانه لولا الناقل لعملنا
بالاخر لاجل انا نجعل حكما شرعيا ولهذا لا يجوز بعد الاباحة النسخ به ولو الاصل ورده شرعيا بعد ورود الخبر الا
انا كان كذلك لا نسلم انا اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما
ويضرب لذلك امثلة ثلثة الاول اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته والاخر في وجوبه الثاني ان
يقتضي العقل وجوب الفعل ثم يرد خبران احدهما يدل على الحظر والاخر على الاباحة الثالث ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم
يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسين القائل ان يقول لا يلبث ان يكون احدهما مطابقا لحكم العقل
اذ الكل يقول ان العقل حكم الحسن والقبح ولا يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي فيهما نفي لواحد
من الاحكام والاثبات منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء
من الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد ذلك من الشرع فح لا مزية لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل حكم
فاثبات توارد على حكم واحد فلا يجوز ان يكون احدهما عقليا فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في
الترك وتشارك الحظر في جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما يخالف الاخر
واذا تقرر هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لا صدق على الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة
والوجوب كانت الاباحة منافية للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك
حكم عقلي ثبت ان الاباحة تنزل الاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر
الاباحة فالكلام فيه كما تقدم واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة

كلا من الوجوب والتحريم بأمر يخالف الآخر فإذا كانت الإباحة مقتضى العقل لزم أن يكون الوجوب مقررا للحكم
العقلي من وجه وناقلا من آخر وكذا التحريم وفيها أيضا لا بد في النفي والإثبات المتواردين على أمر واحد من أن يكون
أحدهما عقليا وإذا ثبت أن النفي والإثبات لا بد وأن يكون أحدهما عقليا رجع الترجيح إلى ما تقدم من أن الأكثر
أيهما المنفي وحينئذ فلأن الإباحة بالمعنى الأخص منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي تذنيب
إن اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالإباحة والوجوب فقد عرفت مشاركة الإباحة للحظر من وجه وعند الفقهاء الذي أخذ
خبر الإباحة يقتضي بقاء الحكم العقلي من وجه وهو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه وهو الذي حصلت به المباينة
وأما الوجوب فإنه يخالف الحظر في القيدين معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن
رجح المقرر رجح خبر الإباحة وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالإباحة والحظر أما لو كان مقتضى العقل
الإباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم وكل منهما يشارك الإباحة من وجه ويباينها من آخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا
من آخر فيحصل التساوي قال أبو الحسين وقد مثل قاضي القضاة الخبرين الواردين أحدهما بالإثبات والآخر بالنفي بما روي أن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى في الكعبة وبما روي أنه لم يصل وبما روت أم سلمة أنه قبلها وهو صائم وبما روت عائشة
أنه قبلها وهو صائم قال الحليمي هذا مثال المسألة لأن القبلة والصلاة وغيرهما أفعال لا أحكام فيقال إنها عقلية أو شرعية وإنما
الأحكام جواز الصلاة ونفي جوازها والعقل يوجب كون مطابقا لنفي جوازها فإنها عبادة شرعية وكون القبلة غير مفسدة
للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ميمونة وهو حلال أو حرام هو إيقاع فعل في أحوال
وليس نفس الحكم وإنما الحكم هو حسن ذلك مع الإحرام أو قبحه ومقتضى العقل فيه حسنه هذا إلا أن هو الأصل في العقل
إنما يكون الأصل من حال المروي عنه فظهر بما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وأنه تزوج ميمونة
وهو حلال لأن الأصل عدم ذلك فالخبر المروي أنه صلى في الكعبة أولى بأن يعمل به من لم يصل على حسب اعتقاده
عليه بعض أحوال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها لأن أم سلمة روت عن حالها معه فلا يعارض رواية عائشة
أنه قبلها وهو صائم ومثاله رواية تزويج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو حرام فيقتضي أن يثبت رواية تزويجها إياها وهو حلال إلى أن يثبت
الأصل وكانت هذه الرواية أولى إن ثبتت الصلاة إن كانت الأخبار فيه في الحظر والإباحة كما شرحتهن قال أبو
عيسى بن أبان إنهما يستويان فيطرحان ويرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة وقال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر
راجح لوجوه الأول قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ولا ريب في جواز
ترك هذا الفعل لأنه بين أن يكون حراما ومباحا والثاني يريد جواز فعله فيجب تركه الثالث لو طلق واحدة من نسائه ثم
نسيها حرم عليه وطء الجميع وكذا لو اعتق واحدا من إمائه ثم اشتبهت أو رضعن أو حكايته بالحرام وترك المباح أولى فكان الترجيح
للتحريم احتياطا للاتقاء حيث يحتمل أن يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه أقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا إلا أنا نقول إذا استباح
المحظور فأقدم على محظور من الفعل واعتقاد الإباحة أما إذا امتنع من المباح فقد أقدم على محظور واحد اعتقاد التحريم
قال أبو الحسين وقد نصر هذا القول بوجوه الأول الحظر يحتاط فيه من الإباحة لأنه أشق واعترض بأن الفعل قد
يتعين الاستنباط وقد يتعين الإباحة باعتقاد إباحته فيما الشرع بإباحته وتقريره الشرع بإباحته لم يكن في العقل مباحا
به يحظر ما لم يكن يحظر للتقليل عنها أرجح الثاني أنه متعقب من الأخبار الثاني إذا تعارض خبر الحظر والإباحة فقد حصلت جهتا حظر
وجهة إباحته وأما الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر أولى كالأمتين المشتركين لما اجتمع فيها ملكه وهو ملك
الآخر فهو يحرم فتقدم الحظر واعترض بأن ملك أحد الشريكين لبعض الأمة ليس بجهة مبيحة للوطء بل الجهة المبيحة ملك
الجميع ثم يحصل في هذه الأمة جهتان إحداهما لو انفردت أباحته والأخرى لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فإن كلا
منهما لو انفرد أثبت حكما الثالث لو عقد جماعة من الأقارب ووقع التعقيم جعلناهم كأنهم غرقوا معا فلم نورث بعضهم
من بعض وعليها حظر التوارث بينهم واعترض بأن ذلك لجهة التخالف لأنهم فعلنا لوا منزلة من لم يوجد وقت قاضي
قاضي القضاة بجواز أن يكون لا فعل متواردا غير أن جهة هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع محرم فإنه
لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرها هذا التقدير لا يقال إليه إذا تعارضت البينتان في الملك
يسقطا وعمل عليهما فهلا وجب مثله في الخبرين لأنا نقول إنه يمكن العمل على البينتين في الملك فيحصل بينهما
وأجاب قاضي القضاة بأن البينتين يجوز صدقهما معا بأن تستندا الشهادة إلى التصرف ويكون التصرف عيان
يتحقق فإنه تثبت لكل منهما الملك بحكم اليد بخلاف الحظر والإباحة معا الرابع إذا كان أحد الخبرين مثبتا
للطلاق والعتاق والآخر نافيا لهما قال الكرخي يقدم المثبت لهما على النافي في مثال الخبرين بالتسوية احتج الكرخي
أن مثبتهما ملك النكاح واليمين على خلاف الأصل فيكون ناقلا على ما يقتضي الأصل والخبر النافي لهما موافق
الأصل راجح على الرافع بخلاف الأصل وجعل النافي لهما أولى لأنه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات
ملك اليمين الرابع على النافي الخامس النافي للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لوجوه
الأول الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الأصل والنافي له على وفق الأصل فيكون النافي أرجح الثاني ورود
الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بنفيه النفي فلا أقل من إفادة الشبهة وإذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله
عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات الثالث إذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في أصل الشرع فلئن
يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت أولى الرابع النهي من حيث هو نهي راجح على الأمر لأن طلب الترك
أشد أن القائل بالمرة في الأمر قال بالتكرار في النهي ولعله ترديد النهي في محامله التي هي التحريم والكراهة خاصة
وكثرة محامل الأمر التي هي الوجوب والندب والإباحة ولأن غالب النهي طلب دفع المفسدة وغالب الأمر تحصيل
المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد أكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح الخامس الأمر راجح على المبيح لاشتماله القرب
بحاله المبيح دون مخالفة الأمر فيتقدم على المبيح بما يمكن تأويله في تعويض لوله الأمر ولأن في العمل بالمبيح تأويل
الأمر على بعض محامله وفي العمل بالأمر تعطيل المبيح بالكلية والتأويل أولى من التعطيل السادس الخبر راجح على الأمر
والنهي لو احتمل الخبر فيبعد عن الاضطراب ولأن التأويلات الدالة وقعنا امتنع نسخه عند بعضهم ولأن في ترك العمل به
ملزوم الكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور الذي لأمر فوات مقصود الأمر كان الخبر أولى التاسع المبيح مقدم
على النهي كما تقدم في الأمر مع المبيح ومنها تقديم العاشر الخبر مقدم على النهي كما في الأمر وعلى المبيح الحادي عشر الخبر
المشتمل على الزيادة أرجح لإمكان حفظها عن الآخر كما غلط من روى أنه عليه السلام كبر في العيد سبعا فإنها مقدمة على رواية
من روى أربعا الثاني عشر إذا اقتضى أحدهما الحظر والآخر الوجوب فالأول أرجح لأن غالب الحرمة دفع مفسدة
ملازمة للفعل أو تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل أو تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع
المفاسد أتم ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك
سواء كان مع قصد أو غفلة بخلاف فعل الواجب الثالث عشر المقتضي للتحريم راجح على المقتضي للكراهة للمساواة
بينهما في طلب الترك وزيادة التحريم بما بين الإثم عند الفعل ولأن المقصود منهما الترك المائل من دفع المفسدة
الملازمة للفعل والحرمة في تحصيل ذلك المقصود فكانت أولى بالمحافظة ولأن العمل بالمحرم لا يستلزم إبطال دلالة
المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة ما يجوز معه الفعل وفيه إبطال دلالة المحرم ولا يخفى أن
العمل بالا مقتضي للإبطال يكون أولى وفيه نظر لأن دلالة مقتضي الكراهة ليس هو مطلق طلب الترك بل الطلب الراجح
من النقيض الرابع عشر معقول المعنى أرجح لزيادة القبول وسهولة الانقياد وما شرع إفضائه إلى تحصيل مقصود الشرع يكون
أولى ولهذا كان شرع المعقول أغلب من شرع غيره حتى قيل إن كل حكم فهو معقول المعنى حقيقة من غير الدليل على العاقلة
وغيره مما يظن أنه غير معقول المعنى ولاشتماله على فائدة التعدية مطلقا عند قوم والمفهوم الموافقة عند الخاص
التكليفي وإن ترجح باعتبار اشتماله على زيادة الثواب المنوط بالتكليف إلا أن الوضعي راجح من حيث إنه لا يتوقف على التي

علينا التكليف من اهلية الخالف وفهمه وتمكنه من الفعل السادس عشر قيل الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل الاثقل ارجح لان المقصود بالشرع مصالح المكلفين وانما يحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله عليه السلام ثوابك على قدر مشقتك ولان الغالب تاخر الاثقل **البحث الخامس** في التراجيح بالامور الخارجية وهي من وجوه الاول الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق الثاني لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة وقال بخلافه والخبر مما لا يخفى عنه قال بعضهم يحمل على نسخه او ان الاصل لم والا لما خالف والحق انه ليس كذلك نعم اذا عارضه خبر آخر لا يكون كذلك كان راجحا عليه وبه قال الشافعي الثالث اذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال آخرون لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول انسب لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح الرابع خبر الواحد فيما يعم به البلوى مرجوح لان كونه مما يعم به البلوى وانه لم يوجب القطع فلا اقل من افادة المرجوحية ولان فيه خلافا بخلاف غيره **تذنيب** ما يرجح به الخبر قد يكون بعضها اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كثرة وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية فان ترجح احدهما فيها تعين العمل به وان تساويا فيها قطعا ورجع الى غيرهما ان حصلنا وجب التخيير او الوقف وكذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية واقل كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان يعادل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الآخر منه فان ترجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط او التخيير او الوقف وتغيير ما يقع الظن **البحث السادس** في بقايا تراجيح الاخبار وهي من وجوه الاول ما يوافقه دليل اقوى ارجح مما يوافقه الاضعف كما اذا دليلا آخر اقوى مما لا يوافقه شيء البتة الثاني ما يوافق عمل علماء المدينة والافضل ارجح لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي وبالتاويل الثالث ما تاويله اقوى ارجح مما تاويله اضعف الرابع العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص وتعارضا بالنسبة الى ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكونه اخص به ولان محذوره منتف شرعا من حيث اشتماله على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وحصول الظن بتخصيصه الى محل الواقعة بما نقل الى بيان ما دعت الحاجة اليه والمسائلة تربط بقية ما ورد في معرض البيان لما نسبه الى الحاجة والخلاف فيه الخامس ان يكون احدهما قد عرف ترتب الخطاب على سبيل الاضافة بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم وقد عرض الشرط والجزاء كقوله ومن دخله كان آمنا والآخر قد ورد بالمخاطبة شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس كتب عليكم فان تعلق الحكم بمن وردت المخاطبة اليه شفاها بخطاب المشافهة اولى وان كان بالنقل الى غير من ورد الخطاب اليه شفاها كان الآخر اولى لما تقدم من اولوية العام المطلق على الوارد على السبب ولان الشفاهي انما هو الحاضر وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما هو بالنقل او بدليل آخر اما من اجماع الامة على عدم التفرقة او من قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفيه نظر للتساوي من هذا الوجه اذ التكليف منوط بالوجود كالشفاهي السادس ما وقع الخلاف في نسخه او جاز تطرق النسخ اليه اضعف من مقابله لقلة تطرق المنافي اليه السابع العامان اذا اتفق على العمل باحدهما في صورة من صور مدلوله وان غلب على الظن زيادة اعتباره على مقابله لان العمل بالآخر في صورة متفق عليها احتمال عدم افضائه الى تعطيل الآخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التناقض قيل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به في صورة الوفاق وان ترجح فيها على الآخر الا انه يعقل استناد الرجحان الى المرجح فيرجح لا فيه في محل النزاع الثامن ان يكون احدهما قد قصد منه بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الآخر فهو اولى من الآخر لانه امس بالمقصود كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان التحريم للجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين فيقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع التاسع ما هو اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة

ودفع المضرة العاشر ذاكر السبب في حديث ذلك النص اولى من غيره لشدة اهتمامه بما رواه وكذا المقترن بتفسير الراوي بفعله او قوله فانه يكون راجحا على ما ليس كذلك الحادي عشر لو كان الراوي من كبار الصحابة فروايته ارجح من رواية من هو من صغارهم لان الغالب قرب الاول الى النبي صلى الله عليه وآله حالة السماع لقوله عليه السلام ليليني منكم اولو الاحلام والنهى ولان محافظته على منصبه يوجب التحرز عن الكذب اكثر من الاصغر وكذا متقدم الاسلام ارجح رواية من متاخره لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيها الثاني عشر من كان مالا كثيرا والاصل والانقضاء ارجح وكذا من زكى بصريح المقال ارجح من زكى بالرواية عنه او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته ورواية من زكى بالحكم بشهادته ارجح من رواية من زكى بالرواية عنه الثالث عشر المتواتر واجب العمل به دون الآحاد لو تعارضا والمسند اولى من الخبر الذي طريقه شهرة مع عدم النكير وعن الذي طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وما طريقه الشهرة اولى من المسند الى كتاب من كتب المحدثين والمستند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره والذي رواه بقراءة الشيخ عليه اولى من الذي قرأه هو على الشيخ او يجيزه له او يناوله او يراه بخطه والمناولة اولى من الاجازة لان المناولة عن كاتبه فهو ان يقول خذ هذا الكتاب فاروه عني لان هذا يكون اجازة ومناولة والاجازة راجحة على رواية الخط في الكتاب المخطوط بما يشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها والخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره والذي انكره راوي الاصل انكار نسيان وتوقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود **البحث السابع** في تراجيح الاجماعات اعلم ان بعض الاجماعات قد يترجح على بعض وهو من وجوه الاول الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر ارجح من الذي دخل فيه اهل الحل والعقد خاصة لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف واعلم ان في ترجيح بعض الاجماعات على البعض الآخر نظرا وذلك انهما ان لم يتعارضا فلا ترجيح وان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو باطل لما تقدم الثاني الاجماع الذي دخل فيه اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء وخرج منه العوام راجح على العكس لتمكنهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها وكذا ما دخل فيه الاصولي الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه ارجح من العكس لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المنطوق والمفهوم وظاهر الامر والنهي وغير ذلك الثالث ما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف الرابع اجماع الصحابة اولى من اجماع التابعين وكذا اجماع التابعين اولى من اجماع تابعي التابعين وهكذا الخامس الاجماع الذي انقرض عصره اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف السادس الاجماع على اثبات القول الثالث اولى من انقسام الامة الى قسمين في الاجماع على نفي الثالث لبعده عن اللبس السابع الاجماع غير المسبوق بالخلاف راجح على المسبوق بالخلاف الثامن ما لم يرجع فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر له من موافقيه فالباقين ارجح مما قد رجع فيه البعض خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن وما تطرق اليه النسخ وكذا الحكم المنسوخ من بعضها لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام لانه بحكم خاصته جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه الا اذا علم جهل المقيد ولو تعارض الكتاب وخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل بقي العمل لانه معلوم وخبر الواحد ظني وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم به وقد سبق

الباب الثاني في تراجيح الاقيسة وقد بينا فيما سلف ان القياس لا يجوز العمل به اذا كانت العلة منصوصة فلا [illegible] والتفريع هنا على قول الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسة اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على وجود العلة او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب ماهية ذلك الحكم او بحسب محل الحكم او بحسب محال العلة او بحسب امور خارجية فهنا مباحث الاول في التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة اعلم ان العلة اما

يكون وصفا حقيقيا او حكمة وصاحبة او وصفا عدميا او اضافيا او تقديريا او حكما شرعيا وعلى كل تقدير فاما ان
يكون منفردا او مركبا من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك كله واعلم ان بعضهم في الترجيح على اربعة الاول
ان يكون احدهما اشبه بالعلل العقلية فانه راجح على ضده لان العقل اصل النقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان
اولى الثاني المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه يكون المقدمة فيه يقينية ولا شك في ان القياس
الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى من الذي جميع مقدماته ظنية لان الاحتمال في الاول اقل فيكون
الطريق اقوى وفيه نظر لانه انما يكون اقوى لو كانت النسبتين الكليين حصول ظننا اما على تقدير ... ظن ما يكون
مقدماته ظنية على ظننا على ظن المقدمة الظنية من الاخر فلا يلزم ذلك لجواز ان يكون في غلبة الظن هنا وقاربه
اليقين هناك وزيادة اذا ثبت هذا فنقول الترجيح يقع من وجوه الاول الوصف الحقيقي اولى لان التعليل به من
باقي الاوصاف للاجماع عليه بين القائسين والخلاف في البواقي الثاني التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف العدمي
لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع ذلك الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة ومع ... الداعي الى
شرع الحكم في الحقيقة انما هو تلك المصلحة لا العدم فيكون التعليل بها اولى من التعليل بالعدم لا يقال يلزم ذلك
في الوصف الثبوتي لانا نقول قد كان الواجب ذلك الا ان الوصف الثبوتي لما كان ادخل في الضبط من الحاجة وابعد
من الاضطراب بخلاف المصلحة رجع اليه في التعليل دون المصلحة واما العدم المحض فانه غير منضبط ولا يتعين الا
بالاضافة الى الوجود واذا لم يكن منضبطا لم يكن صالحا للتعليل الثالث التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف الاضافي
لان الاضافات ليست ثبوتية بل هي امور عدمية وقد سبق رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالعدمي الرابع التعليل بالحكمة
اولى من التعليل بالوصف التقديري والحكم الشرعي لان التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا يقتضي منع التعليل
بغيره ترك العمل به في الوصف الثبوتي للاجماع عليه ولاشتماله على الضبط ولانه اشبه بالعلل العقلية فيبقى في غيره على الاصل
الخامس لما كان العدمي اشبه بالامور الحقيقية من الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي اشبه بالوجود من العدمي احتمل ان يعطى
كل منهما ما يناسبه بمقتضى الاعتبارين السادس الاقرب اولوية التعليل بالعدم على الصفات التقديرية لان المقدرة معدومة
اعطي حكم الموجود فكل ما ثبت في المعدوم ثبت في المقدر مع زيادة ... وهو اعطاء حكم الوجود مع كونه
معدوما السابع تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية والمعلولية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن
تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ومن تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين
يستدعي تقديرهما وجوديين اذ العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر العدم
موجودا وتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين للمشابهة واما ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل
الوجود بالعدم ففيه احتمال ويمنع كون العلية والمعلولية ثبوتيين وقد تقدم الثامن التعليل بالحكم الشرعي اولى
من التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على وفق الاصل بخلاف الثاني التاسع العلة المفردة اولى من المركبة لقلة
الاحتمالات في المفردة وكثرتها في المركبة فان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم عدم بتمامه اما المركب اذا كان من
متعين يحتمل في جانب الوجود امور ثلثة ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذلك وبالعكس وان يوجد المجموع وكذا في طرف
العدم والمركب من ... ثلثة فيه احتمالات تسعة في طرف الوجود وكذا في طرف العدم ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه
اولى البحث الثاني في الترجيح العائد الى ... الدالة على وجود العلة العلم بوجود ذات العلة اما ان يكون بديهيا او حسيا
او استدلاليا والاستدلالي اما ان يفيد علما او ظنا وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا
محضا او مركبا منهما اما اذا كان الطريق يفيد اليقين فانه لا يقبل الترجيح سواء كان عقليا محضا او نقليا
محضا او مركبا وسواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يقينيا ... قبل
الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من النظري لان الضروري لا يقبل ... القطعي لا يقبل
الشك والشبهة والنظري يقبلهما لانا نقول

نقول كل من البديهي والكسبي واجب الحصول فالاول عقيب تصور طرفيه والثاني عقيب حصول مقدمتيه وكما
ان زوال النظري عند زوال بعض ما لا بد منه في حصوله فكذا الضروري يزول عند زوال احد التصورات التي يتوقف
عليها فلا بد في وجوب الجزم من حصول موجباته في البابين نعم النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري
فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال الضروري اما في باب الوجود والعدم فلا فرق بينهما في وجوب الوجود في
امتناع العدم عند حصول كل ما لا بد منه فانه لا فرق بين الضروري والنظري وفيه نظر لان الحكم ترجيح العلة المفردة في
القياس على المركبة باعتبار قلة شرط وجود الاولى وكثرة شرط الثانية يناقض عدم الترجيح هنا اما اذا كان الطريق الدال
على وجود العلة ظنيا فقد اطلق بعضهم القول فيه بقوة القياس المشتمل على مقدمات اقل منه لذلك الظن على ما اشتمل
على مقدمات اكثر لان قلة المقدمات يستلزم قلة احتمال الغلط وقلة احتمال الغلط يستلزم قوة ظن الصواب
هذا على عمومه ليس بحق لقبول الظن الشدة والضعف فاذا كان ذو المقدمات القليلة مشتملا على ظن ضعيف في كل
مقدماته وكان ذو المقدمات الكثيرة مشتملا على ظن قوي في كل مقدماته حصل التعادل او الترجيح للثاني على الاول
اذا رجح احدهما في الكيفية والاخر في الكمية اذا ثبت هذا فالدليل الظني الدال على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا والقياس الكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع واما النص فقد تقدم طريق
الترجيح فيه واما الاجماع فان كانا قطعيين او احدهما لم يقبل الترجيح لاستحالة تعارض الادلة القطعية ووجوب
العمل بالمعلوم دون المظنون واما اذا كانا ظنيين فانه يقع على وجهين الاول ان يكون احدهما من الاجماعات المختلف فيها
عند المجتهدين كالاجماع الحادث من قول بعض وسكوت الباقين الثاني الاجماع المنقول بالاحاد فهذان في محل الترجيح
واما ما يقال من ان احدهما متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الاخر فليس
من الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان عني قلة الاختلاف في احدهما وكثرته في الاخر منعنا وجوب الترجيح
به وفيه نظر لان الاختلاف مظنة الخطا فكلما كان اقل كان احتمال الخطا فيه اقل فحصل به الرجحان واعلم ان وجود العلة
اذا كان معلوما في احد القياسين كان راجحا على الاخر لان الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كانت مقدماته كلها
ظنية البحث الثالث في الترجيح العائد الى دلائل طرق العلية في الاصل قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف
في الاصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا والنقلي اما نص او ايماء والنص قد لا يحتمل سوى العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا
او لموجب كذا وهو مقدم على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي يحتمل غير العلية لكنه ظاهر فيها فهو
ثلثة اللام وان والباء واللام مقدم عليها لظهوره في التعليل وافتقار ان فيه الى تاكيد المحض والباء الى الالصاق مثل كتبت بالقلم
وقد قيل كونه ... وفيه نظر فان الالصاق ... هنا ثابت اولى من جعله مشتركا
... لعدم الفرق بين ... واولوية تقديم الباء على ان
بالعكس احتمال واما الايماءات فيشتمل على مسائل الاولى قد عرفت ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل لا يتوقف على
كونه مناسبا لكن المناسب راجح على ما لا يكون كذلك الثانية الايماء الدال على العلية اليقينية راجح على الايماء الدال على العلية الظنية اذ قد يثبت
ما بعض مقدماته قطعية ما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا ثبت علية الوصفين بايماء خبر الواحد فالترجيح بينهما باعتبار
ترجيح الاخبار الظنية وقد تقدم الثالثة ما ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بغيره من الوجوه العقلية كالمناسبة
والدوران ويشكل بان الايماء ما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد وان يكون الدال على عليته شيئا اخر سوى اللفظ
بحثنا لم نجد شيئا يدل على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماءات واذا ثبت ان الايماء انما يدل
بواسطة احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل على الفرع لوجود مناسبة الاصل في الفرع دون العكس كان كل واحد
من الثلثة اقوى من الايماءات الرابعة اقسام الايماءات خمسة كما تقدم وفيه ... مختلف منها امور كثيرة ولا يمكن
الاستقصاء في هذا الباب الا بعد الكلام في تفاصيل كل واحد منها ... صاحب ... يتكلم في كل واحد من جزئيات تلك

الاتمام مع مشاركته في جنسه وما هو خارج عنه لامكان ان يكون احد الجنسين اقوى من الاخر ويكون بعض انواع
الضعيف اقوى من بعض انواع القوي ولما كثرت تركناها للاختصار واما الطرق العقلية فقد ذكر منها ستة الاول
المؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد فههنا مسائل الاولى المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم حيث قالوا
العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسبة علة لكون الوصف علة فهي علة العلة وليس تأثير
الوصف لاطراده مع الحكم وجودا وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة فانها قد يكون اخص فينفك عن العلة
والدوران قد ينفك عن العلية وقد سبق ذكرها مثله فان الاستدلال بالمناسبة اقوى احتجوا بوجهين الاول ان
العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون ارجح لما تقدم من رجحان المشبه للعقلية على غيرها الثاني
الاجماع على صحة المطرد المنعكس وقد انكر بعضهم علية ما لا يكون منعكسا والجواب عن الاول منع وجوب العكس في العلل
العقلية سلمنا لكن لا نسلم اولوية الاشبه بالعلل العقلية وعن الثاني ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على
الذي لا يكون مطردا ومنعكسا ولا نزاع فيه ولا يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن
الدوران فانا اذا وجدنا الدوران بدون المناسبة فقد لا يحصل العلية كرائحة الخمر مع حرمتها الثانية المناسبة اقوى
من التأثير لان معنى التأثير ليس الا انه عرف تأثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون الشيء مؤثرا في شيء لا
يقتضي كونه مؤثرا فيما يشاركه في جنسه واما المناسبة فهي الموجبة لكون الوصف مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال على العلة
بالمناسبة اقوى من التأثير الثالثة السبر ان كان قطعيا في جميع مقدماته تعين العلية وليس ترجيحا وان كان ظنيا في
الجميع بان يظن تعليل الحكم ويظن انحصار العلة في هذين الوصفين ويظن انتفاء العلية عن احدهما فيحصل ظن ثبوت الاخر
فالمناسبة اولى لان الدليل الدال على المقدمات الثلث ليس النص والا كانت يقينية وقد فرضت ظنية هف وان كان الايماء فقد
عرفت انه مرجوح بالنسبة الى المناسبة وان كان بعض الطرق العقلية فالمناسبة اولى لاستقلال المناسبة بانتاج العلية و
السبر لا يفيدها الا بعد مقدمات كثيرة فالمثبت لتلك المقدمات ان كان المناسبة كانت المناسبة اولى من السبر لاكتفاء
بالمناسبة الواحدة في ثبوت الحكم وافتقار السبر الى ثلث مقدمات وان كان غيرها فالمناسبة اولى لانها علة العلية
وغير المناسبة ليس كذلك وان كان مظنونا في بعض المقدمات معلوما في البعض جاء الترجيح في تلك المقدمة الظنية الرابع
المناسبة اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر هذا فيما يرجع الى الطرق العقلية بحسب الجنس اما ترجيح الانواع فاعلم
ان ترجيح بعض المناسبات على البعض اما ان يكون بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما الاول فنقول
ان كون الوصف مناسبا اما لمصلحة ترجع الى الدنيا او الى الدين والاول اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة
والتتمة ولا شك في رجحان المناسبة الضرورية على الحاجية والحاجية على التكملية والضرورية خمسة واولاها ما يتعلق
بحفظ اصل الدين نظرا الى ثمرته من حصول السعادة الابدية اعترض بان ما يفضي الى حفظ مقصود النفس اولى
لان مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق الادمي وهو مرجح على حقه تعالى لان حق الادمي مبني على الشح والمضايقة وحقوقه
تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي وما يتضرر بفوات حقه اولى بالحفظ
من حق من لا يتضرر بفواته ولهذا لو كفر وقتل فانا نقتله قصاصا لا بالكفر ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين
في السفر حيث اسقط عنه ركعتان واداء الصوم في رمضان واسقط عن المريض الصوم والقيام في الصلوة ورجحنا مصلحة
المال على الدين حيث سوغنا ترك الجماعة والجمعة لحفظ قليل من المال ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي
بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح واجيب بان النفس وان كانت متعلق حق الادمي
بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر الى احكام اخر ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى
تفويتها فالتقديم انما هو لمتعلق الحقين ولا امتناع في تقديم حق الله تعالى وحق الادمي على حقه تعالى كيف وان مقصود
الدين متحقق باصل شرعية القتل وقد تحقق والقتل بالفعل انما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو

التشفي والانتقام ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين
اولى من تضييع احدهما كيف وان تقديم حق الادمي هنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية
مطلقا لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق الله تعالى مما يفضي الى فوات حق الادمي من العقوبة البدنية مطلقا فكان
ذلك اولى وتخفيف المسافر والمريض ليس تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء
كاصله على ان مشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة الى صلاته
قائما واداء الصوم لا يفوت مطلقا بل الخلف هو القضاء وكذا انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة وبقاء الذمي بين
اظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل للاطلاع على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انقياده و
يتيسر استرشاده فتلك المصلحة دينية وكما ان مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضرورية فكذا ما يتعلق
بمقصود النفس يكون مقدما على غيره من باقي المقاصد الضرورية اما بالنسبة الى النسل فكذلك لان بقاءه ليس مطلوبا
لحفظ النسب فان حفظ النسب انما قصد لاجل حفظ الولد فلا يبقى ضائعا لا كافل له فلا يطلب لعينه بل لاجل بقاء
النفس واما بالنسبة الى المال فكذلك لان بقاءه ليس مطلوبا لذاته بل لاجل بقاء النفس مرفهة متنعمة حتى تأتي بوظائف
التكاليف وتقوم بالعبادات واما بالنسبة الى حفظ العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى
وكذا حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم
على ما يفضي الى حفظ المال لكونه محلا للامانة ومناط التكليف والمقصود بالخطاب بالعبادة بنفسه من غير
تخلل في المال واعلم ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم
وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم وقد عرفت ذلك فيما تقدم ومعلوم تقدم الاول على
الثلثة الاخيرة والثاني والثالث متعارضان ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس اما قريب او بعيد او متوسط
والمتوسط القريب متقدم على المتوسط والمتوسط على البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه قد يكون جلية وهي التي
يلتفت الذهن اليها في اول سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع
هذا الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر وقد يكون خفية وهي التي لا يكون كذلك
ولا شك في تقدم الجلي على الخفي واما الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة فهو
على وجوه الاول المناسبة المعتضدة بسائر الطرق من الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك [illegible]
حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة الثاني المناسبة التي تبرأ عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة
وان لم تبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون كذلك الثالث المناسب من وجهين راجح على المناسب
من وجه واحد وكذا ما زاد على الاثنين بالنسبة الى الاثنين وهكذا اما الدوران فان الحاصل في صورة واحدة
راجح على الحاصل في صورتين لقلة احتمال الخطاء في الاول بخلاف الثاني فان العصير لم يكن مسكرا فلم يكن حراما فاذا
صار مسكرا صار حراما فاذا زالت صفة الاسكار زالت الحرمة فهنا نعلم ان شيئا من الصفات الباقية في الاحوال
الثلثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا وجدت العلة بدون الحكم وهو خلاف الاصل واما الدوران في صورتين
فنحو تعلق الحنفي في مسئلة الحلي بكونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجبت الزكوة فيه والثياب
لم يكن ذهبا لم يجب فيها الزكوة وهنا لا يمكن القدح في علية الصفات الباقية مثل ما ذكرنا في الصورة الاولى
فثبت ان احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى واما الشبه فقد يكون شبها في الحكم الشرعي
وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا في الراجح والظاهر ان الشبه في الصفة اولى لانها بالعلل العقلية اشبه
اما يعود الى دليل الحكم في الاصل دليل الحكم الشرعي يكون شرعيا فاما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا
او ظنيا او بالتفريق فان كان قطعيا استحال الترجيح في ذلك لما تقدم وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال

عليه قطعيا او اجماعا او قياسا فان كان اجماعا فقد ذهبوا الى ان القياس الذى يثبت الحكم فى اصله بالاجماع اقوى
من الذى يثبت الحكم فى اصله بالدلائل اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل بخلاف الاجماع ويشكل بان اعتبار الاجماع
بالدلائل اللفظية فالفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل وفيه نظر فان الاجماع قد ثبت كونه حجة وتقدم الادلة
عليه فلا يقبل المعارضة واعلم انا قد بينا ان حكم الاصل لا يجوز ان يثبت بالقياس خلافا لقوم حيث جوزوه
لكنهم اتفقوا على ان القياس الثابت حكمه بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله بالقياس لان ذلك الحكم لا يتفرع من
قياس اخر الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء الى ما ثبت حكم اصله بالنص فالنص اصل للقياس والاصل راجح على الفرع
وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض الجزئيات الضعيف قد يقوى على بعض الجزئيات القوى كالانواع تتفاوت الانواع فيها
بالشدة والضعف اذا عرفت هذا فالادلة اللفظية ان كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على بعض الا بما يرجع الى المتن
وان كانت احادا امكن الترجيح بما يتعلق بالمتن والاسناد وقد تقدمت واذا كان ثبوت الحكم فى حكم الاصل قويا كان
القياس ارجح فان كان ثبوت حكم الاصل فى احد القياسين مقطوعا به وفى الاخر مظنونا كان الاول ارجح وفيه نظر فان
حكم الاصل مقدمة واللازم من الترجيح فى مقدمة الترجيح المطلق الا مع التساوى فى باقى المقدمات فى القوة والضعف
او يكون مقدمات الاقوى اقوى واذا ثبت الحكم فى احد الاصلين باخبار متواترة كان راجحا على ما ثبت باخبار الاحاد
بشرط التعادل فى الاعيان ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد كان المشتمل على الحقيقة راجح على المشتمل على المجاز البحث
الخامس فى ترجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وهو يقع على وجوه الاول القياس الموجب للحكم الشرعى راجح على الموجب
للعقلى لان القياس دليل شرعى ولان تعدية تقديم العلة المنفية للحكم الشرعى على المنفية للعقلى يستلزم النسخ مرتين
وتقديم العقلى يستلزم مرة لا يقال كيف يجوز ان يتخرج من اصل عقلى علة شرعية لانا نقول يجوز ذلك اذا لم ينقلنا
عنه الشرع فيتخرج العلة التى لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع اما لو كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقال
قوم انهما سيان وهو ما سلف وجوب كون احدهما عقليا الثانى الترجيح بكون الحكم فى احد الفرعين تحريميا فان كان
شرعيا كان راجحا على الاباحة لانه شرعى ولان الاحتياط يقتضيه وان كان عقليا اجتمع فيه جهتان راجحة التحريم وجهة
العقل فيرجح لاجتماعهما فلا يبعد الخلاف فى الاباحة من كون احدهما عقليا الثالث ان يكون حكم احد العلتين العتق والاخر
الرق فمثبت العتق اولى لموافقته الاصل ولان فيه مزيد قوة الرابع المسقط للحد اولى من مثبته لان ثبوته على خلاف
الاصل لا يقال المثبت العقوبة يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت حكما عقليا ومثبت الشرعى اولى لانا نقول الشرع اذا ورد
بالسقوط صار السقوط شرعيا ولهذا يمتنع نسخه والاعادة ينسخه الحكم الشرعى الخامس المشتمل على زيادة حكم احدى
العلتين راجح على الاخر فمثبت الندب راجح على مثبت الاباحة لان فيه اباحة وزيادة السادس مثبت الطلاق راجح على
مثبته الاباحة لان فيه اباحة وزيادة السادس مثبت الطلاق راجح على نافيه لقوة الطلاق السابع القياس
الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس الوارد بخلافها للاتفاق على الاول والخلاف فى الثانى وللخلو الاول
عن المعارض بخلاف الثانى الثامن القياس على اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى من غيره لان احدى مقدمتيه قطعية
وهو تعليل حكم الاصل التاسع الترجيح بشهادة الاصول والمراد بشهادة الاصول تارة ان يكون جنس ذلك الحكم
ثابتا فى الاصول وتارة دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذه ان كانت صريحة فى الاصل فى اثبات الحكم
فلا يجوز الترجيح بها وان اشتملت على احتمال بعيد جاز ترجيح القياس بها العاشر الترجيح بعمل اهل المدينة او الخلفاء الاربعة
بما عمله الرسول عليه السلام وكذا اذا عضدت العلة علة اخرى كما يرجح اخبار الاحاد بكثرة بعضها على بعض الحادى عشر اذا
استلزم ثبوت حكم الفرع تخصيص عموم او ترك ظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة فهو مرجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك
وفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول لان الحكم الشرعى قد يكون بحيث يوجد فى الشرع اصول
تشهد بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول التى تشهد بصحته غير القوة الحاصلة

بسبب وجود الاصول التى تشهد بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه ومن هذا الباب كون
الحكم لازما للعلة فى كل الصور فان من يجوز تخصيص العلة يسلم ان العلة المطردة اولى من المخصوصة البحث السادس
فى الترجيح الحاصل بسبب محل العلة اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فبان يشهد للعلة الواحدة اصول كثيرة فانه
راجح على خلافه فان شهادة الاصل دليل اعتبار العلة وكل شهادة دليل مستقل بالترجيح فالشهادات الكثيرة ترجح لا محالة
واما الفرع ففيه صور الاولى المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثر خلافا لبعض الشافعية لكثرة فائدة المتعدية وللاتفاق
عليها بخلاف القاصرة والاخذ بالمتفق اولى احتجوا بان المتعدية فرع الصحة والفرع لا يقوى الاصل والجواب انه لا
يقوى الاصل لكنه دليل على قوته الثانية ما كثرت فروعها من العلل ارجح من الاقل خلافا لبعضهم لان كثرة الفروع يستلزم
كثرة الفائدة فكانت اولى لا يقال انما يكون اولى لو كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى
من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعى لانا نقول كثرة وجود الفرع ليس بامر شرعى لكن الفروع لما كثرت لزم من جعل
هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى احتجوا بوجوه الاول لو كان اعم العلتين ارجح من اخصهما لكان العمل باعم
الخطابين اولى من اخصهما الثانى التعدية فرع صحة العلة فى الاصل فلو توقفت صحتها على التعدية دار الثالث كثرة الفروع
يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك الفرع وليس بامر شرعى بخلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول لم يترجح
اعم الخطابين لاستلزامه طرح اخصهما بخلاف العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح وترجح احدهما لزم
طرح الاخرى فكان طرح ما يقل فائدته اولى وعن الثانى والثالث ما تقدم الثالثة العلة المثبتة للحكم فى كل الفروع
راجحة على المثبتة فى بعضها لان الدال على الحكم فى كل الفروع يجرى مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تعود على كل منها فلانه
دالة على ثبوت الحكم فى كل واحد من تلك الفروع يقتضى ثبوته فى الباقى اذ لا قائل بالفرق وهذه العلة العامة قائمة
مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة بالصورة الواحدة فهى دليل واحد فقط فكان الاول اولى وفيه نظر فان
الترجيح بكثرة الادلة انما هو مع اتحاد العمل نعم وجه الترجيح هنا كثرة الفائدة واما الراجع الى الاصل والفرع معا فهو ان
يكون العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحلى على التبر اولى من
قياسه على سائر الاموال لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما البحث السابع فى بقايا ترجيحات الاقيسة وهو من وجوه
الاول القياس المتفق على ان حكم اصله غير منسوخ ارجح من المختلف فيه الثانى حكم الاصل اذا لم يعدل به عن سنن القياس
راجح على المعدول به عن سنن القياس وموافقة الدليل الثالث ما قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس
عليه ارجح مما لم يقم عليه خاص الرابع الحكم القطعى فى احد الاصلين لكنه معدول به عن سنن القياس مرجوح بالنسبة الى القياس
الظنى حكم اصله الموافق لسنن القياس الخامس حكم الاصل الظنى المتفق على تعليله ارجح من حكم الاصل القطعى المختلف فى تعليله
لان التعدية الى الفرع فرع تعقل العلة فى الاصل وتحقق وجودها فى الفرع واحتمال معرفة ذلك فى المتفق على تعليله اغلب من احتمال
المختلف بالنظر الى الحكم الظنى ولذلك كان تاما وما سواها فى جانب الحكم القطعى الا ان احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم
الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الاصل اغلب من احتمال انقطاع القياس فى المختلف بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور
دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام وكذا ان كان دليل ثبوت حكم اصل احدهما راجحا على دليل الاخر الا انه لم يقم دليل
خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فالظاهر الترجيح فى دليله وكذا اذا كان حكم اصل احدهما غير
معدول به عن القاعدة العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر فانه على وفق
القاعدة العامة اولى لان العمل بما يغلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس ولان الاكثر من قال باشتراط كون الحكم
فى الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة خالف الا قليلا لان العمل بما يغلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس
ولان الاكثر من قال باشتراط كون الحكم فى اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ولم يشترطه غير
السادس اذا كان نفى الفارق فى اصل احد القياسين مقطوعا به وفى الاخر مظنونا فالاول احق لقوة الظن

البحث الثامن في الترجيح بين المنقول والمعقول والمنقول ان كان خاصا دالا بالمنطوق فهو اولى لاحتمال الراي
لكونه اصلا له وقلة تطرق الخلل اليه فان دل بغير منطوقه فمنه ما هو ضعيف جدا وبين المرتبتين مراتب كثيرة والترجيح
بحسب ما يقع للمجتهد في نظره من قوة الدلالة وضعفها وهذا غير منضبط اذا كان خاصا لم يكن الاشارة اليه وان
كان عاما فقيل انه يقدم على القياس وقيل بالتوقف وقيل بتقديم القياس وقيل بتقديم الجلي دون الخفي وقيل يقدم
القياس فيما يخطر النية وان كان عاما فقيل انه يقدم على القياس في التخصيص دون ما لم يخص وقد تقدم البحث في
ذلك واعلم ان الترجيح كما يعرض في التصديقات كذا يعرض في الحدود المفيدة للتصورات فان كان الحد معا
فالمشتمل على الفاظ صريحة ناصة الدلالة على المعنى من غير تجوز ولا استعارة اوفق من مقابله وكذا الخالي عن اشتراك وغرابة
واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف فيه اعرف من المعرف في الآخر اولى لانا نقول التعريف بالذاتي
بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالتعريف بالامور الذاتية اولى لاشتباه المعرف بالامور العرضية
في التمييز وتزيد افادة تصور الحقيقة كما هي وقيل ان احد الحدين اوضح من الآخر او اعم من الآخر فقيل الاعم
اولى لان مدلوله متفق عليه ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه ومن التحقيق بعكس ذلك والمشتمل على ترجيح الذاتيات
اولى من المشتمل على بعضها والموافق للنقل السمعي راجح على خلافه وما طريق اكتسابه اسهل ارجح اولى والموافق
للوضع اللغوي او الاقرب الى موافقته اولى ومقرر الحظر اولى ومقرر الاثبات اولى والمستلزم لتقرير حكم معقول
اولى وقد يحصل في باب التصديقات والتصورات ترجيحات كثيرة وتتركب من الانواع ترجيحات اخر ولا يخفى تحصيل ذلك
لمن له ادنى فطانة قال المصنف رحمه الله وليكن هذا آخر ما نورده في هذا الكتاب ونسال الله تعالى ان يعصمنا من الاشتباه ويجعله
لنا لا علينا ولا يجعل سعينا فيه خالصا لوجهه الكريم ويثيبنا عليه باحسن الجزاء ويجعله زادا لنا يوم اللقاء ويوفق
كل مستعد للاستفادة منه ويبعد كل من عاند لمنعه بمحمد وآله

ربما نقلنا الى صورة خط المصنف قدس الله سره كان الفراغ
منه في ثامن شهر رمضان المبارك سنة اربع وسبعمائة
كتبه العبد الفقير الى الله تعالى حسن بن يوسف بن المطهر الحلي
مصنف الكتاب وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبي
وآله الطاهرين وقد وقع الفراغ من كتابته
في يوم الاحد الرابع عشر من شهر صفر المظفر
على يد اقل العباد عملا واكثرهم خطا
ابن المرحوم المغفور محمد علي
غفر الله لنا ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات سنة ١٢٣٢
بمحمد وآله الطيبين وسلم
تسليما كثيرا

